الجوّانية

أُصول عقيدة وفلسفة ثورة

الدكتور عثمان أمين

دار القلم

الجوَّانيَّـة

أصول عقيدة وفلسفة ثورة

إهـــــــداء 2005

أ.د./ محمد عثمان نجاتي

القاهرة

الغلاف بريشة الفنان محمد التهامي

١٩٦٤

الدكتور عثمان أمين

الجوّانيّة

أصول عقيدة وفلسفة ثورة

دار القلم

إهـــداء
إلى أمى ...

اسمحى لى ، يا أماه ، أن أهديك اليوم هذا الكتاب الصغير . صحيح أنك لست بقارئة ولا كاتبة على المعنى «البرّانى» المألوف . ولكن أصح منه أنك — فى نظرى — أقرأ الناس وأكتبهم على المعنى « الجوّانى » الأصيل . وهل هنالك من هو أرهف حساً من قارئ يقرأ الرسائل قبل أن يكتبها أصحابها ؟ وهل هنالك من هو أصدق حدساً من كاتب يكتب الصفحات قبل أن يخط منها حرفاً ؟

طريقة قد تبدو عجيبة فى نظر الكثيرين ، ولكنها لم تكن قط عجيبة عندى : لأنك قد عودتنِى بصفاء قلبك أن تكشفى عن كثير من الأحداث المتصلة بى قبل وقوعها . ولئن لم تكونى قد قرأتِ شيئاً مما يقرأ الناس ، فإنك فى الحقيقة قد قرأت ورأيت كل شىء مما يطلبه الإنسان لكى يحيا حياة فاضلة . وكيف لا يكون الأمر كذلك ، يا أماه ، وأنا أعلم أنك أول إنسان استطاع أن يعلمنى ، بطريقة عملية نفاذة ، بوادر الجوانية : إيمان راسخ بالله ، وثقة وطيدة بالنفس ، واعتقاد جازم بالحرية .

إن فضلك على يا أماه فضل جوانى على الأصالة ، وهو لذلك يجل عن الوصف ، ويستعصى على التعبير . ولقد كنت أود ، فى مستهل حياتى الجامعية ، أن أهديك باكورة آثارى العلمية ، لعلها تكون اعترافاً ببعض هذا الفضل . ولكنى أحجمت عن ذلك ، لأننى كنت لا أزال أستمع إلى رنين دعائك الصادق الجميل : « الله يخضر قلمك ويعلى مراتبك » . . . فأردت أن أمضى على الطريق الذى يحقق أمنيتك هذه . ومن كرم الله أنى أستطيع اليوم أن أستبق هذا الإهداء لكتاب أراه أجدر ما يهدى إليك — وهو كتابى هذا عن الجوانية — لأنه فى الحقيقة ثمرة غرسك ، وصحائف قلبى وعقلى وضميرى .

نضّر الله حياتك ، وبارك لنا فى عمرك .

ابنك

عثمان

إلى القراء في الوطن العربي

« إذا كان للرأس عينـان ، فللقلب عيون »

من « يومياتي الجوانية » . باريس ٦ من فبراير ١٩٣٢

تقديم

« الجوانية » اسم أطلقته منذ سنين على فلسفة اهتديت إليها بعد إطالة النظر فى أمور النفس ، ومتابعة التأمل فى بطون الكتب ، مع مداومة التعرض لتجربة الوقائع والمعاناة لشئون الناس .

والجوانية أصول عقيدة وفلسفة ثورة .

وقد سبق لى أن قررت ، فى غير موضع من مؤلفاتى ومحاضراتى ، أن الفلسفة عندى شىء آخر غير « النسق » المحكم المغلق المحيط . وأضيف الآن أنى لا أحب لنفسى أن أكون من « القطعيين » الذين يريدون أن يفرضوا آراءهم على الناس فرضاً يحول دون تقبل وجهات النظر الأخرى ، ولا أرضى أن أعد فى زمرة من عناهم « إنجلز » حين قال : « إننا معشر الألمان أهل تعمق خطير شنيع ، تعمق جذرى ، أو جذرية متعمقة ، أو ما شئت أن تضع من أسماء ! إن الواحد منا إذا أراد أن يعلن على الناس مايراه مذهباً جديداً ، ألزم نفسه أولاً بأن يعكف على نظمه فى نسق يحيط بكل شىء . ولا بد له أن يثبت أن المبادئ الأولى فى المنطق والقوانين الأساسية للكون قد وجدت منذ الأزل ولا غرض لها إلا أن تسوق الناس آخر الأمر إلى هذه النظرية المتوّجة المكتشفة حديثاً »(١) .

فعقيدة الجوانية إذن عقيدة مفتوحة تأبى الركون إلى « مذهب » أو الوقوف عند « واقع » ، وتتجه إلى « المعنى » و « القصد » من وراء

---

(١) إنجلز : « الاشتراكية ، طوبأوية وعلمية » لندن ١٩٤٤ (ص ٦ من التقديم) .

اللفظ والوضع ، وتنحو إلى « الفهم » «والتعاطف» لا إلى الحفظ والتقرير ، وتدعو إلى العمل البنّـاء ، مؤسساً على النظر الواعى ، وتلتفت إلى الإنسان فى جوهره وروحه لا فى مظهره وأعراضه ، وتدرسه فى حياته الداخلية ، لتنفذ إلى ما هو فيه أصيل ، أعنى فى مشاعره ومنازعه ، وفى أفكاره وهواجسه ،وفى أحلامه وأوهامه ،وفى وقائعه وخيالاته ،وفى حقائقه وأباطيله، وفى أحكامه واستدلالاته ، وفى رشاده وضلاله .

وفلسفتها فلسفة ثورة ؛ لأنها نابعة من أعماق هذه الأمة الثائرة ، ولأنها محاولة أيديولوجية لتحقيق أمرين لابد منهما فى مرحلة تطورنا التاريخى: الأول عودة إلى ماضينا ومراجعة له ، والثانى اتجاه إلى مستقبلنا وإعداد له . وهى فلسفة ثورة أيضاً لأنها تنشد المثل الأعلى فى عليائه بلا ترخص فى السعى إليه ، ولأنها تؤمن بأن القوة المحركة للتاريخ هى قوة المبادئ وإرادة التغيير ، والطموح إلى تقويم للأشياء جديد .

وقد نبتت هذه الفلسفة عندى من تأمل روح الدين والأخلاق عامةً ، ومن تأمل آيات القرآن وأحاديث الرسول خاصةً . وإذا لم يكن فى استطاعتى الآن أن أحدّد — على التدقيق — بوادر الجوانية فى حيـاتى العقلية ، فقد أحسستُ نشوء نوازعها فى صباى ، وقوة انطباعها فى شبابى ، واكتمال وعيها فى كهولتى .

نشأتُ فى قرية من قرى مصر ، فوجدت نفسى — بحكم هذه النشأة — على معرفة أعمق بطبائع الناس ، ودخائل أمورهم ، وإدراك أنفذ لمرامى أقوالهم ودوافع أعمالهم .

وأهل القرى المصرية — كغيرهم فى بلاد الدنيا — معروفون بتمام

إحاطتهم بشئون القرية كبيرها وصغيرها : الأشياء والأشخاص مكشوفة أمام أبصارهم ، والعلاقات والمعاملات مبسوطة فى أحاديثهم وتعليقاتهم .

والعارفون يعلمون أن البيئة المصرية منذ أقدم تاريخ لها — وتاريخها هو « فجر الضمير الإنسانى » كما أوضح الباحثون الثقات — قد تميزت بخصائص بارزة ، هى سلطان الدين والأخلاق عليها . والمصريون كانوا منذ القدم موحّدين ، يؤمنون بإله واحد منزه عن مشابهة المخلوقات ؛ وتنبىء آثارهم عن اعتقاد راسخ ببقاء النفس بعد مفارقتها للبدن ، وتشير حياتهم إلى ثقة تامة فى تحقق العدل الإلهى ، وإلى تطلع دائم إلى ما وراء المحسوس ، وتمييز فطرى بين الخير والشر ، وتقدير أخلاقى للفضائل الاجتماعية العالية (كالنجدة والمروءة والوفاء) . وما من شك بعد بحوث العلماء الغربيين المتخصصين ، أمثال « إرْمان » و « برستِد » ، أن المصريين القدماء كانوا فى دينهم وفى أخلاقهم « جوانيين » حقاً ، يحكمون على الأمور أحكاماً أخلاقية نفّاذة ، ويجعلون للغيبى وللمثل الأعلى مكاناً ملحوظاً فى أفكارهم وتصرفاتهم ، ويهدون إلى العالم القديم أقدم تعبير لغوى عن معانى « الصدق » و « الحق » و « الاستقامة » و « العدالة » .

وقد أفصحت جوّانية المصريين القدماء عن إشادتهم بالإيمان والإخلاص ، واستنكارهم للتظاهر والنفاق . فهذا واحد من أعيانهم يدعو إلى اطّراح مظاهر التقوى ، فيقول : « إن أهل الصخب والضجيج من المغضوب عليهم ؛ فصل لربك بقلب خالص وأمسك عن الكلام ، يستجبْ لدعائك ويتقبل قربانك »[1] . وهذا أحد ملوك الدولة المصرية الوسطى ينصح ابنه بأن

---

(١) ادولف إرمان : «دين المصريين» ، ترجمة فرنسية ، باريس ١٩٣٧ ص ١٩٤

« يتلطف فى الحديث مع الناس ؛ لأن الكلمة الطيبة أقوى من كل معركة » ، ويقول أيضاً فى التقوى الصحيحة المقبولة : « إن فضيلة العادل أعظم عند الله أجراً من الثور ينحره الظالم قرباناً وزلفى »[١]. وفى الدولة الحديثة نرى المشاعر تدق وتلطف ، فلا نعجب حين نقرأ على قبر واحد من أعيانهم : « إن الله فى قلب الإنسان : فإن رضى قلبه عنه رضى الله عنه ». ويقول العلامة « إرْمان » إن هذا التصور المصرى القديم مطابق لما نسميه اليوم باسم « الضمير »[٢]. ومن هذه الجوانية الأصيلة فى الدين والأخلاق ، حق للعالم « برستِد » أن يقول : « إن عقيدة الحساب تثبت أن مصر أول بلد فى العالم استيقظ فيه ضمير الإنسان » ، وحق للمؤرخ « لاثيس » أن يمهد لتاريخ اليونان ، فيقول : « إن اليونان التى سنعرض فى الصفحات التالية لتاريخها المجيد ، نقلت كثيراً عن مصر : إن مصر كانت المعلمة الأولى للإنسانية »[٣].

وقد لحظتُ — منذ عقلتُ — أن لدى المواطنين من أهل بلدى قدرةً عجيبةً على ما يسمى فى اصطلاح المعاصرين باسم « الازدواج النفسى » ، وهو إمكان الشخص الواحد أن يجمع فى حياته بين أمور الدنيا وأمور الدين وأن يلتمس أسبابهما معاً فى غير إفراط أو تفريط . ولكن هذ الازدواج بدا لى عند التأمل أمراً طبيعياً لا عسر فيه ولا تعقيد ، خلافاً لما توهم بعض الناظرين من الغربيين ؛ ذلك أن الكثرة الغالبة من المصريين مسلمون ، والإسلام — كما هو معلوم — دين « جامع غير مانع » ، إن جاز لنا هذا

---

(١) أدولف إرمان : « دين المصريين » ص ١٩٢ — ١٩٦ .
(٢) ادولف إرمان : « دين المصريين » ص ١٩٤ .
(٣) عبد القادر حمزة باشا : « على هامش التاريخ المصرى القديم » ١٩٤١ .

التعبير ، فهو يؤلف بين مصالح النفوس ومصالح الأبدان ، ويوائم بين متع الروح ومتع الحواس .

غير أن سياسة الطامعين والغاصبين ، شرقيين أو غربيين ، تلك السياسة التى ابتلى بها المصريون وغيرهم من العرب والمسلمين ، فى ظل حكم استبدادى بغيض طويل ، خاضع لأهواء أجنبي دخيل سقيم ، كل همه إقصاء الأكفاء المخلصين وتقريب المرتزقة والمأجورين — قد أحدثت فى النفوس هزات ، وولدت فى الشخصيات عقداً ومركبات ، وأورثتها مع الشعور بفقدان الحرية فى الأفراد والجماعات ، شعوراً بتهافت سلطان الدين والأخلاق وشيوع أسباب الخوف والرياء[1] .

وبتغلغل هذا الشعور على مر الأيام ، تنوسيت « الوسطية » الإسلامية فى كنهها الحقيقى ، ولم يبق منها إلا رسومها الظاهرة . ومن هنا كان شيوع « البرّانية » بين الناس شيوعاً تبدّى فى ذلك الاختلاف الصارخ بين الأقوال

---

(١) وقد صور اديبنا الكبير الفقيد عباس محمود العقاد هذه الحال فقال : « ولقد نكب هذا البلد المسكين بداء الاستبداد القديم ، فوقر فى أخلاد بنيه على توالى العصور أن قيم الناس مرهونة بتقدير الحاكم المطلق المتصرف فى الأقدار والمقامات : فلا قدر لإنسان بغير مظهر ، ولا مقام لأحد بغير لقب ، ولا جاه ولا حسب ولا علم ولا يقين بغير صيغة مرسومة فى سجلات الدواوين .

وبلغ من عبادة الأوثان أن « الصوفية » خلقت فى هذا البلد منذ قرون فما لبثت ان عاشت على المظاهر والألقاب ، وعلى الشيع والأحزاب ، بين عريف ووكيل ورئيس ، وبين منتسب إلى هذا الضريح ومنتسب إلى ذلك الهيكل أو تلك الزاوية او ذلك الكنيس! ومعهم كلهم ألوان من الشارات وأشتات من الرايات والفوانيس . وإنهم لكذلك وم يتصوفون ويتقشفون ، أوهكذا يقولون ، لينبذوا مظاهر الدنيا وألقاب التعظيم والتقديس ! » (عباس محمود العقاد : «أنا» فى كتاب الهلال ، القاهرة ١٩٦٤ ، ص ١٦٥ — ١٦٦) .

والأعمال ، والتباين الجامح بين المظاهر والنيات ، وافتراق العبادات عن روح العقيدة السمحاء ، واستغلال أحكام الدين الحنيف فى تحقيق المآرب وتبرير النزوات . ولعل ما استرعى نظرى وانطبع فى نفسى من ملاحظة هذه الظاهرة ، إبان الفترة الأولى التى قضيتها فى القرية ، قد دفعنى قبل أن أبلغ الخامسة عشرة من عمرى — بعد أن عانيت ما عانيت من المظالم التى تتعرض لها الأسرة المصرية بسبب تعدد الزوجات ، وما ينجم عن هذا التعدد من تعريض الأبناء لأحقاد الضرائر وأهواء الآباء — إلى أن أنقش بخطى ، على يمين الداخل من الباب القبلى لمنزلنا الغربى حديثا نبوياً عثرت عليه خلال مطالعاتى الكثيرة لكتب السيرة : « عدل ساعة خير من عبادة ستين سنة » .

ومنذ البداية أرى لزاماً أن أنبه إلى أن هذا الكتاب الصغير لم يكتب إلا للقراء الجوانيين حقاً . ومعنى هذا أن القارىء الذى يقف عند حرفية الألفاظ وظاهر العبارات ،دون أن يحاول أن ينفذ إلى فهم «مابين السطور» ، لن يستطيع أن يصحبنى فى هذه الرحلة الفلسفية الطويلة ؛ لأن اللغة المقروءة أو المسموعة ليس فى طاقتها أن تنقل كل ما يعتلج فى نفس الكاتب أو المتكلم، مالم يصحبها من جهة القارىء أو السامع ضرب من « التهيؤ النفسى » أو التأهب الوجدانى : وهذا التهيؤ الخاص يتطلب من صاحبه جهداً روحياً خاصاً : يتطلب أن ينظر إلى الأمور « بعيون الروح » التى تحدث عنها أفلاطون ، ويتطلب ذلك « الانتباه الذهنى » الذى جعله ديكارت شرطاً لتنظيم الأفكار ولقيادة العقل الباحث عن الحقيقة ، أو ذلك « الوعى الترنسندنتالى » الذى رآه كانط مصاحباً لجميع عمليات التفكير .

وأوضّح هذا التنبيه ، مستعيراً لغة المناطقة العرب القدماء ، فأقول إن « المفهوم » عندى أوسع دائماً من « الماصَدَق » . ولابد أن يكون

الأمر كذلك مادمنا نسلم جميعاً بأن مجال « الفكر » أوسع دائماً من مجال « الوجود ». بل إن العلم نفسه ينبئنا — على الرغم من « قطعية » الوضعيين وأشباههم من الواقعيين — بأن ما هو مفكر فيه أصدق مما هو « واقع » فى متناول الحواس أو فى نطاق الظواهر : أليست « الذرة » أصدق عند العلماء من « التراب » أو « الغبار » وما شاكل ذلك ؟ إن كل كلام عن « الظواهر » أو « الوقائع » أو « الحقائق » هو فى صميمه نظر وتأمل وتفكير قد انفصل وتجرد منذ زمان عن مجال المحسوس والمشهود والعيان(١). والبحث العلمى بمعناه الدقيق ، البحث العلمى القائم على الملاحظة والتسجيل ، والاستقراء والتعليل ، هو تفكير وتأمل بلا نزاع . وإذن فالجوانية أولاً عبارة عن استعداد أو حالة نفسية ، ثم هى بعد ذلك نظرة إلى الأشياء وتقويم لها تقويما لا يقف عند ظاهرها ، ويحاول أن يكتنه أسرارها .

والجوانية حين تعرض لفلسفة من الفلسفات لا تقتصر على الأقوال التى صرح بها أصحابها ، بل تحاول أن تستشف « المعنى » المستتر الذى نستطيع « نحن » أن ندركه فيها : إن أكثر المفكرين والفلاسفة يبدأون من التأمل ، وينتقلون إلى الفعل ؛ والفعل عند أولئك وهؤلاء هو الكتابة والتعبير. من أجل ذلك كثيراً ما نراهم ساكتين عن متضمنات أقوالهم وأفكارهم . ولكن

(١) وقد حدثنا الأستاذ العقاد فى سيرته بقلمه أنه بعد الخمسين قد أصبح أقل إيماناً بما يسمى التفكير الواقعى مما كان فى مستهل الشباب ، وأنه انتهى إلى الشك فى قدرة الإنسان على إدراك الواقع ، « لأن إدراك الواقع كله لا يتأتى لإنسان محدود فى زمانه ومكانه وتفكيره وشعوره ، إذ الواقع كله شىء يتناول الكون فى ظاهره وخافيه ، وليس للكون حدود فى الزمان والمكان ولا فى مؤثراته على الفكر والشعور : فالذين يحسبون أنهم قادرون على إدراك الواقع فى المسائل الكبرى والأصول الخالدة هم الواهمون ، وهم الذين لا يستحقون اسم الواقعيين » (عباس محمود العقاد : «أنا» ص ٢٢٢ — ٢٢٤).

هذه « المتضمنات » من الأفكار التى ربما ظلت مطوية عن الناس ، بل عن المفكرين أنفسهم ، إما لأنها بلغت عندهم مبلغ البديهيات ، أو لأنها لم تكن قد بلغت بعد مرتبة الوعى التام — هى الأمر الذى له أكبر القيمة عندنا . ولست على يقين من أن « الدكتور جونسون » ، عملاق الأدب الإنجليزى إبان القرن الثامن عشر ، قد فطن برغم ذكائه وألمعيته إلى المعانى المستترة أو المتضمنة فيما بين السطور ، حين قرأ كتاب « بركلى » : « محاورات بين هيلاس وفيلونوس » ؛ ولعل السبب فى ذلك أن الدكتور جونسون إنما قرأ « المحاورات » بعينيه لا بحساسيته وقلبه ، كما يقول الأديب الإنجليزى المعاصر « سمرست موم »(١). وقديماً قال المصنفون الإسلاميون إن «العبرة بالمقاصد والمعانى لا بالألفاظ والمبانى» ، وقال المتنبى :

وإطراق طرف العين ليس بنافع ∴ إذا كان طرف القلب ليس بمطرق

وقال أبو تمام :

وقد ينعم الله بالبلوى وإن عظمت ∴ ويبتلى الله بعض القوم بالنعم

وأود أن أنبه كذلك إلى أننى قد استعملت فى الكتاب صفتين مختلفتين فى مدلولهما الظاهر ، ولكنهما عندى مترادفتان : فقد أصف الجوانية تارة بأنها « إسلامية » ، وتارة أخرى بأنها « عربية » . وإنى لأعلم طبعاً أن المدلول الجغرافى أو الديمغرافى للفظين ليس واحداً فى الواقع . ولكنى أرى مع ذلك أن مدلولهما « الجوّانى » واحد بلا اختلاف ولا افتراق . والسبب فى ذلك بسيط لا خفاء فيه ، وهو أن « المفاهيم » الإسلامية هى نفسها من الناحية الفلسفية مفاهيم عربية : وأعنى بذلك أن المفهوم الإسلامى

---

(١) سمرست موم : « خلاصة حياتى » (طبعة منتور الإنجليزية ، ص ٥٩)

الصحيح لا يستقيم أداؤه إلا فى اللغة العربية(١) . العربية لغة القرآن ، والقرآن لا سبيل إلى ترجمته ترجمةً صحيحة إلى أى لغة أخرى ، كما هو مسلم به لدى العارفين . ولم يعد الآن مجال للشك فى أن بين اللغة والفكر ، فى حالة القرآن والحديث خصوصاً وعلوم اللسان العربى عموماً ، صلة أوثق من أشباهها فى اللغات الأخرى : فاللغة العربية بطبيعتها جوانية ، بمعنى أن ألفاظها تنقل أبناءها — وأبناءها وحدهم — إلى ذلك « البعد الإنسانى » الذى يتحدث عنه الفيلسوف المعاصر « هيدجر » فى معرض كلامه عن اللغة اليونانية(٢). وأحسب أن العلامة المستعرب الأستاذ « جاك بِرْك » قد التفت إلى هذه الملاحظة فى كتابه المشرق الجميل عن « العرب »(٣) . ويقول الأستاذ مونتجومرى وات إن فكرة « الأمة كما جاء بها الإسلام هى الفكرة البديعة التى لم يُسبَق إليها ، ولم تزل إلى هذا الزمن ينبوعاً لكل فيض من فيوض الإيمان يدفع بالمسلمين إلى الوحدة فى أمة واحدة ، تختفى فيها حواجز الأجناس واللغات وعصبيات النسب والسلالة . وقد تفرد الإسلام بخلق هذه الوحدة بين أتباعه ، فاشتملت أمته على أقوام من العرب

---

(١) يقول « ت . ا . لورانس » مؤلف « أعمدة الحكمة السبعة » : « (بمجىء الأتراك إلى العالم العربى) أصبح العرب أشد مما كانوا تعلقاً بلغتهم واستمسا كاً بها ، وكادوا يقيمونها وطناً فريداً لهم . وكان أول واجب على كل مسلم أن يدرس القرآن ، كتاب الإسلام المقدس ، الذى اتفق له أن يكون أعظم أثر من آثار الأدب العربى . ومعرفة العربى بأن هذا الدين دينه هو ، وأنه هو وحده ابن بجدته المؤهل تأهيلاً كاملاً لفهمه وممارسته ، أعطى كل عربى مقياساً يحكم به على ما ينجزه التركى من توافه الأعمال » (« أعمدة الحكمة السبعة » لندن ١٩٥٥ ص ٤٢ — ٤٣) .

(٢) مارتن هيدجر : « فى الفلسفة والشعر » (ترجمتنا العربية ، القاهرة ١٩٦٣) .

(٣) جاك برك : « العرب » ، باريس ١٩٥٩ (فى الفصل الذى عقده عن « العروبة ») .

والفرس والهنود والصينيين والمغول والبربر ، والسود والبيض ، على تباعد الأقطار وتفاوت المصالح . ولم يخرج عن حظيرة هذه الأمة أحد لينشق عليها ويقطع الصلة بينه وبينها ، بل كان المنشقون عنها يعتقدون أنهم أقرب ممن يخالفونهم إلى تعزيز وحدتها ولم شملها ونفى الغرباء عنها »(١).

من أجل هـذا كان الـكلام عن « القومية » العربية من الناحيتين الجغرافية أو السياسية قاصراً عن أن يؤدى معنى « الوحدة » المفهوم فى « الأمة » العربية أو « الأمة » الإسلامية ، منظوراً إليها من الناحية الفلسفية . والفرق هنا واضح وضوح الفرق بين « القوم » و « الأمة » : القوم مجموعة من النـاس ليس بينهم وحدة جوانية . والقرآن يقول : « تحسبهم جميعاً وقلوبهم شتى ، ذلك بأنهم قوم لا يعقلون » (٥٩ : ١٤) ، ويقول : « لن يغفر الله لهم ، إن الله لا يهدى القوم الفاسقين » (٦٣ : ٦) . أما الأمة فجماعة إنسانية واحدة مؤتلفة فى عقائدها ومسالـكها وأهدافها . والقرآن يقول : « إن هذه أمتـكم أمة واحدة ، وأنا ربـكم فاعبدون » (٢١ : ٩٢) ويقول: « ولـكل أمة رسول، فإذا جاء رسولهم قضى بينهم » (١٠ : ٤٧) ويقول أيضاً : «كان الناس أمة واحدة ، فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين » (٢ : ٢١٣) ، ويقول : « كنتم خير أمة أخرجت للناس ، تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنـكر » (٣ : ١١٠) .

وأستطيع أن أقول بوجه عام إن ألفاظ اللغة تختلف مفاهيمها تبعاً لاستعمالها استعمالاً جوانياً أو استعمالاً برانياً :

فلفظ « السلطة » مثلاً يختلف مفهومه اختلافاً كبيراً — كما لاحظ

---

(١) مونتجومرى وات : « الإسلام والجماعة المتحدة » ، إدنبرة ١٩٦١ ، (نقلاً عن مقال للأستاذ عباس محمود العقاد فى مجلة « منبر الإسلام » يوليو ١٩٦١) .

« ما دارياجا » بحق — تبعاً للاختلاف بين النظر الجوّانى والنظر البرّانى :
«والواقع أنه ما من كلمة أسىء فهمها بقدر ما أسىء فهم كلمة «سلطة» : فإننا نقرأ ونسمع مثلاً عن « نظم الحكم القائمة على السلطة » ، فى حين يكون المقصود هو « نظم الحكم القائمة على القوة » . القوة وسيلة ، ووسيلة مادية إلى أبعد الحدود ، لإكراه الناس على الطاعة . أما السلطة فهى هبة بها يستطيع الشخص أو الهيئة أو الأمة أن يظفر برضا الناس عفواً من غير قهر . القوة تعتمد على الخوف ، والسلطة على الثقة . وفى الشئون العامة ، كلما زادت القوة تضاءلت السلطة : حين فقد البابوات قوتهم الدنيوية ، فقدوا سيطرتهم المادية ، ولكن سلطتهم الروحية زادت ونمت ؛ وحين أصبح الملوك حكاماً دستوريين كسبوا من السلطة أكثر مما خسروا من القوة : فالملكة « إليزابث الثانية » لا تملك أى قوة ، ولكنها تحظى بقسط موفور من النفوذ والسلطان . فى حين أن «فرانكو» يملك كل قوة فى إسبانيا ولا يحظى بأى قسط من السلطان .... إن السلطة معناها الأصالة ، وهى لا تكتسب بتقليد أفكار الغير أو أساليبه فى الحكم . ولا مراء فى أن من كان حجةً « أو ذا سلطة » فى أحد مناحى الحياة لا يحتاج إلى من يدلّه على ما يجب أن يراه أو أن يقوله أو أن يفعله فيما هو حجة فيه ... والسلطة تعتمد على الثقة ، والثقة تذهب إلى النزاهة والإخلاص . فأكثر ما يحتاج إليه العالم الحر إذن هو النزاهة . يجب أن يقتنع العالم بأن ما يقوله قادة العالم الحر هو ما يعنونه حقاً ، ويجب أن تصبح الكلمة التى ينطق بها العالم الحر ذهبا خالصا لا تشوبه شائبة . . . والحكمة الذهبية التى جاءت على لسان لنكولن يجب أن تظل دائماً نصب أعيننا : إنك لا تستطيع أن تخدع الناس كلهم الوقت كله »(١).

(١) سلفادور دى مادارياجا : « نسف المعبد » ترجمة محمد سامى عاشور ، القاهرة ص١٤١–١٤٣ (الأصل الانجليزى « نسف البرتنون » لندن ١٩٦٠ ص ٨٥ – ٨٧) .

وكذلك مفاهيم الصلاة، والصوم، والصدقة، والصبر، والبر، والأجر... تكون أوسع وأعمق فى الاستعمال على المعنى الجوانى المستور مما تكون لو قصرنا الاستعمال على المعنى البرانى المنظور. وآية ذلك قول الرسول العربى فى الصلاة، والصدقة، والصبر: «الصلاة نور، والصدقة برهان، والصبر ضياء». وشتان بين معانى هذه الألفاظ كما وردت على لسانه، عليه الصلاة والسلام، وبين معانيها على لسان بعض الوعاظ وخطباء المساجد! وكذلك ما أعظم الفرق بين «الصوم» فى نظر الغزالى، ومعناه فى نظر الكثيرين من البرانيين فى أيامه وفى أيامنا هذه! يقول حجة الإسلام فى كتاب «الإحياء»: «الصوم ثلاث درجات: صوم العموم، وصوم الخصوص، وصوم خصوص الخصوص. أما صوم العموم فهو كف البطن والفرج عن قضاء الشهوة... وأما صوم الخصوص فهو كف السمع والبصر واللسان واليد والرجل وسائر الجوارح عن الآثام. وأما صوم خصوص الخصوص فصوم القلب عن الهمم الدنية والأفكار الدنيوية، وكفه عما سوى الله عز وجل بالكلية»، ثم يورد قول بعض العلماء: «كم من صائم مفطر، وكم من مفطر صائم». ويعلق عليه فيقول: «المفطر الصائم هو الذى يحفظ جوارحه عن الآثام، ويأكل ويشرب؛ والصائم المفطر هو الذى يجوع ويعطش ويطلق جوارحه»(١). وكذلك ما أعظم الفرق بين العدل الجوّانى والعدل البرّانى! انظر إلى قوله سبحانه وتعالى: «ولن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم»: بمعنى أنكم مهما تحريتم إقامة العدل بين نسائكم فى الظاهر، فإن ميل القلب — وهو أمر جوّانى — يجعلكم ظالمين، شعرتم بذلك أم لم تشعروا. وبهذا المعنى نفسه قال الشاعر موجهاً الكلام إلى من يتوهم أنه

---

(١) الغزالى: «إحياء علوم الدين» جـ ١ ص ٢١٠ — ٢١٢

يقيم العدل بين الضرتين : « .. لو كنت تعدل ما اتخذت الثانية ! » وذلك بيّن لمن يتدبر الأمر : فإن ميزان العدل يختل قطعاً فى نفس اللحظة التى يهم الرجل فيها بالزواج من امرأة أخرى ، حتى ليصح أن نقول مع قاسم أمين ، بأن العدل البرانى ، هو الظلم بعينه (١) .

ومن جهة أخرى يصح أن نقول إن من ألفاظ اللغة ألفاظاً مفاهيمها لا يمكن أن تكون إلا جوانية : مثال ذلك : « الأمة » فى مقابل « الدولة » و « الجماعة » فى مقابل « القوم » و « الشخصية » فى مقابل « الفردية » و « الفكر » فى مقابل « الحس » ، « الصداقة » فى مقابل « الزمالة » و « الولاء » فى مقابل « الخضوع » ، « والإيمان » فى مقابل « الطاعة » و « الإحسان » فى مقابل « العبادة » و « المريد » فى مقابل « التلميذ » أو « النصير » ، و « القيمة » فى مقابل « الثمن »(٢) . أما الأمة فمعنى جوانى

---

(١) وفى هذا المعنى ترك لنا قاسم أمين فى مذكراته ثروة من الملاحظات تسجل مثل هذه المفارقات بين « الجوانى » و « البرانى » فى حياة الناس . كتب مثلاً : « عرفتُ قضاةً حكموا بالظلم ، ليشتهروا بين الناس بالعدل » ! (قاسم أمين : « كلمات » القاهرة ١٩٠٨ ص ٥٠) وكتب أيضاً : « أخبرنى موظف فى الأزهر لا يخفى عليه شىء من اسرار الطلبة أنه كلما أراد واحد ممن فسدت أخلاقه منهم أن يسير وراء شهوته ذهب إلى أحد البيوت العمومية ، وعقد على امرأة بحضور شاهدين ، على مهر قدره خمسة قروش او مايقرب من ذلك . فإذا قضى شهوته طلقها ، وخرج معتقداً أنه برىء من كل ذنب » ! (نفس المصدر ، ص٣٤). وكتب كذلك يقول : «ليس ما يكتب على أبواب الأمكنة دائماً صحيحا : فقد يكون من سكان البيمارستان من هو أعقل من هذا الذى تراه سائراً فى الطريق متمتعاً بحريته . كذلك بيوت المومسات قد تقفل أبوابها على نساء فيهن من هى أوفر حشمة وأدباً وأكثر بعداً عن الشهوة من كثير من المخدرات اللاتى تنحنى الرءوس أمامهن » (نفس المصدر ، ص ٦ — ٧) .

(٢) تشير إلى هذا التقابل الأخير كلمة الكاتب « رولان دُرچليس » : « عجباً لهذا العصر ! الناس جميعاً يتحدثون اليوم عن « ثمن » الأشياء ، ولكن أحداً لم يَعُدْ يعرف ما لها من « قيمة » ! » .

كما رأينا ، لأنها هى التعبير الأبدى عن الجماعة المؤتلفة الواحدة ، فى حين أن « الدولة » ليست إلا التعبير الزمانى عنها ، كما قال الفيلسوف « فِشته » (١). وكذلك « الجماعة » معنى جوانى : لأنها كما يقول « كارل ياسپرز » إنما « تقوم على الطبيعة العفوية لدى الإنسان » أما « القوم » أو « المجتمع » فقائمان على « تنظيم برّانى مصطنع » . وقس على ذلك ما ذكرنا من أسماء : « النمط الأول قائم على علاقات دائمة فطرية ملازمة ، بينما يقوم الثانى على تبادل المنافع والمصالح وتوقعها »(٢). وكذلك أقول إن الفرق واضح بين حال الإنسان فى « التأمل » وحاله فى « التـكلم » ، وبين حاله عند « قراءة » كتاب وحاله عند « الاستماع » إلى المذياع أو « مشاهدة » «التليفزيون »

وواضح مما قدمت أولاً أن « مفهوم » الجوانى أوسع جداً من مفهوم البرانى ، وبالتالى أن « ما صدق » الجوانى لابد أن يكون أوسع من ما صدق البرانى أيضاً . وواضح ثانياً أن مفهوم الجوانى نفسه أوسع من «ماصدقه» : لأن ما قد سماه « هيجل » « نظام الإمكانيات » ، بالنسبة إلى الفرد أو إلى الجماعة ، هو فى الحقيقة أبعد دلالة وأصدق تعبيراً عن ذلك الفرد أو تلك الجماعة من « نظام المتحققات » ؛ ونظام الإمكانيات هو نظام المطامح الـكامنة والمثل العليا ؛ أما نظام المتحققات فهو نظام الوقائع الراهنة والمعطيات المباشرة .

والنظر الجوّانى يعتمد « نظام الإمكانيات » هذا ، لأنه المسيِّر الحقيقى للفرد والجماعة ؛ وهو أعمق أثراً من نظام المتحققات : فقد ينتمى الفرد

(١) انظر مقالنا عن « نداءات إلى الأمة الألمانية » لفشته فى « تراث الإنسانية » القاهرة ، عدد مارس ١٩٦٤ .

(٢) انظر : كارل ياسپرز « الحرية والسلطة » فى مجلة « ديوجين » ، العدد الأول (الترجمة العربية ، القاهرة ١٩٥٦) .

إلى طبقة أو طائفة أو فئة من المجتمع يعرف واقعها وعقليتها ، دون أن يكون منسجما معها انسجاماً جوانياً ، أو وفقاً لنظام إمكانياته الفردى . وكذلك تظهر أهمية نظام الإمكانيات فى أوقات الشدائد والأزمات ، إذ يتبلور ذلك النظام الخفى المكنون ويظهر على الناس فى صورة لم يكونوا يتوقعونها ولم تخطر لهم على بال[١] : لقد تبلور نظام الإمكانيات لدى الأمة المصرية مثلاً فى ثورة سنة ١٩٥٢ وإبان أزمة السويس سنة ١٩٥٦ ، وخرج من حيز « القوة » إلى حيز « الفعل » فى صورة مذهلة لم يعرفها العالم من قبل . فقبل سنة ١٩٥٢ لم يكن واقع الأمة المصرية ينبىء عن « المثل الأعلى » الذى كان كامناً فى نفوس أبنائها والذى حققته الثورة فى أيامنا واقعاً مشهوداً ماثلاً للعيان[٢] .

وإن فى هذا لدليلاً على أن معرفتنا إذا اقتصرت على نظام المتحققات

(١) إن المسألة الأساسية فى كتاب توماس شلنج عن «استراتيجية النزاع» لا تتعلق بتطبيق القوة ، بل باستغلال القوة الكامنة (الممكنة) . فهو يرى أن النزاع الحاسم الخالص ــ بمعنى الصدام التام فى الأهداف والأغراض بين متنازعين ــ أمر نادر جداً . لكن الاهتمام المشترك والاعتماد المتبادل القائم فى الشئون الدولية إلى جانب المعارضة ، هو ما يكمن « وراء » معان مثل إرهاب العدو ، والحروب الاستراتيجية المحدودة ، والرقابة على التسلح . وإذن فاستراتيجية النزاع هى دراسة أوضاع المساومة على الإمكانيات (انظر : توماس شلنج : « استراتيجية النزاع » لندن ، مطبعة اكسفورد ، ١٩٦٣(؟) نقلاً عن مجلة « ملحق التيمس الأدبى » لندن ، عدد ١٤ نوفمبر ١٩٦٣) .

(٢) يقول الرئيس عبد الناصر فى خطابه فى العيد الثانى عشر للثورة المصرية : « قبل الثورة لم يكن أقوى ماق مصر وجود قوة احتلال بريطانية ، ولاجبروت العرش وطغيانه، ولا مجموعة الأحزاب السياسية المتهالكة على الحكم . أقوى من ذلك كله إرادة التغيير لدى الشعب المصرى الذى كان يبدو أعزل من السلاح ضعيفاً ضائعاً ومستغلاً . ولكن عندما جاءت الساعة الفاصلة تمكنت إرادة التغيير الثورى لدى المؤمنين بالمثل الأعلى ، ــ برغم الأيدى العزلاء من السلاح ــ من الانتصار على قوة الاحتلال وسلطان العرش وسيطرة الأحزاب » (الأهرام ، ٢٣ يوليو ١٩٥٤) .

وحده تظل معرفة ناقصة غير كافية : ذلك أن « الواقع » ليس كل شيء ، كما يقول « فشته » ؛ أما «الواجب» أو « ماحقه أن يكون » فهو كل شيء . و « الواقعيون » أو « الوضعيون » أو « الماديون » الذين يقصرون نظرهم على الحاضر والراهن والمباشر ، ولا يحسبون حساباً إلا لما هو ماثل ظاهر ، وما هو « معطى » وما هو « حاصل » . هم فى حقيقة الأمر إما قصار النظر أو سذج الإحساس ؛ لذلك تعجز بصائرهم عن رؤية ما يجاوز الإحصائيات والمشاهدات وما يقع وراء الكم والمقدار ، فيتهرّبون من بذل الجهد الذى يتطلبه الحدّس ، تبريراً لبرانيتهم البدائية أو قطعيتهم « العلمية » !

وأحب أن أوضح هنا حقيقة لعلها خفيت على بعض الناقدين ، وهى أن الفلسفة عموماً والجوّانية خصوصاً لا تعارض العلم ولا تناقضه ، لأن لكل منهما مجاله ومهمته ، ولكن الفلسفة تكمّل العلم وتمدّ رحابه : لأن مهمة العلم دراسة الموضوعات فى مظاهرها الحسية وعلاقاتها الخارجية ، وهذه الدراسة أمر سائغ لا غبار عليه ، فى حين أن الفلسفة لا تستطيع وهى بصدد العلوم الإنسانية أن تقنع بنتائج الدراسات العلمية البحتة ، وتلتمس دائماً لتفسير تصرف الكائن الإنسانى فى الفكر أو فى السلوك ، « ما وراء » الظواهر ، أى ما هو فيها جوهرى أصيل . وواضح أن الفرق كبير بين موقفنا هذا من العلم — وهو موقف الترحيب به فى مجاله ، مع عدم الاكتفاء به إن أراد أصحابه أن يجاوزوا نطاقه المشروع — وبين ما ادُّعى علينا ، وهى دعوى ينقصها التمحيص ، بأننا نقف من العلم موقف الإنكار له أو التزهيد فيه . وقد أثبتنا ، منذ أكثر من عشر سنين ، بياناً عن موقفنا هذا فى مقدمة كتابنا « محاولات فلسفية » ، وقلنا فى الفصل الذى عقدناه فيه عن الميتافيزيقا ما نصه : « الميتافيزيقا مكملة للعلم . . . فالعلم نفسه ، بما يناط به من مهمة

الاكتشاف الذى لايتم أبداً ، يمهد للحدس الميتافيزيقى ويستدعيه إلى روح الإنسان القائم دواماً فى ذهن العالم »[١] .

وأود كذلك أن أنبه إلى أن موقفنا من العقل والحدس هو عين موقفنا من العلم والفلسفة : لا تنافر بين العقل والحدس ، بل هما عندنا متكاملان ، وكل ما فى الأمر أن الحقيقة يدركها العقل تجزئةً وتبعيضاً ، فى حين يدركها الحدس إحاطةً وإجمالاً . إن العقل — بتعبير الغزالى — « منبع العلم ومطلعه وأساسه ، والعلم يجرى منه مجرى الثمرة من الشجرة » ؛ والحدس « لا يكون إلا بعد تحصيل المعارف وأخذ الحظ الأوفر من أكثرها . وتحصيل العلوم لا يكون إلا بالعقل »[٢] .

إن النظرة « البرّانية » المألوفة هى مصدر الالتباس فى فهم المشكلات الإنسانية العديدة . واعتقادنا أن آفة العصر أن عدداً من الناظرين فى العلم ، وهم فى الغالب ليسوا من أهله ، يحلو لهم أن يقحموه فى تلك المشكلات إقحاماً : أقحموه فى مشكلة الحرية مثلاً ، وتحدثوا عن « حتمية علمية » ، وهم يظنون أنهم يعارضون بها «الحرية الميتافيزيقية» أو «الحرية الأخلاقية» مع أن أهل العلم أنفسهم ، أعنى العاكفين على مناهجه وموضوعاته ، يقررون بأنه لاتوجد فى قوانين العلم « حتمية » بمعناها التقليدى الموروث ، أى بمعنى الضرورة القاهرة الصارمة التى لا يداخلها جواز أو حدوث أو إمكان : فهذا العالم الفرنسى « لوِى دو بروىْ » منشىء علم « الميكانيكا الموجيّة » ؛ يشهد فى هذا الصدد بما يخالف ما جرى عليه العرف زماناً . . إن من الخير إذن أن نلتزم فى كل ضرب من ضروب النشاط الإنسانى مجال اختصاصه لا نتعداه

(١) « محاولات فلسفية » القاهرة ١٩٥٢ ص ٥٣ .

(٢) انظر ما كتبه تلميذنا الفاضل محمود رجب ، فى مقاله « دفاع عن الجوانية » فى مجلة « الآداب » ، بيروت ، يولية ١٩٦٢ .

وأن نسلم بأن كل « رؤية » إنسانية هي في صميمها اجتهادية ، وأن الحقيقة إذا كانت في جوهرها واحدة مطلقة ، فإننا بمحض رؤيتنا لها قد «أنَّسناها» — إن جاز هذا التعبير — فبدتْ لنا على وجوه عديدة كثيرة ؛ وهي إذا بدا منها وجه للعالم ، فليس من الضروري أن يبدو منها ذلك الوجه نفسه للفيلسوف أو الفنان أو الشاعر أو السياسي أو رجل الدين(١) .

وأود أخيراً أن أنبه إلى أنه ليس يوجد للجوانية ـ من حيث هي فلسفة مفتوحة — تعريف أو « حدّ » بالمعنى المنطقي الدقيق للحدّ أو التعريف : الجوانية على الطريق دائماً ولا تعرف الوقوف ولا تريد الانغلاق ؛ وهي محاولة للتعبير عن إيمانها العميق بضرورة الميتافيزيقا ، وكرامة المعرفة ، وسلطان الأخلاق : وهذه هي نفسها القيم الرفيعة التي كان كبار الفلاسفة في جميع العصور من أقوى دعائمها لدى الإنسانية الواعية . ومن المحقق عندي أن المتشككين والعَدَميين والهدّامين المعاصرين ، وإن يكن بعضهم لبعض ظهيراً ، لن يستطيعوا أن ينالوا من هذا اليقين(٢) .

بنغازي مارس ١٩٦٣ عثمان أمين

(١) يقول ألبير شفيتسر : « إن كل فكر يجب أن يعدل عن محاولته تفسير العالم . إننا لا نستطيع أن نفهم ما يحدث في الكون : الفظيع والرائع ، والسخيف والمعقول ، كل ذلك مؤتلف فيه . إن روح الكون خلاقة وهدامة معاً ، إنها تخلق حين تهدم ، وتهدم حين تخلق . ولهذا السبب تبقى عندنا سراً من الأسرار ، ويجب أن يسلم به كما نسلم بواقعة لا مرد لها » (نقلا عن رنيه خوري : « نظرات في آثار شفيتسر » في « لو بروجريه إجبسيان » القاهرة ١٠ يناير ١٩٦٤) .

(٢) ويحلو لي في ختام هذا التقديم أن أعبر عن خالص امتناني لمن كان لهم الفضل في استنهاضي لإتمام كتابي هذا ، وأخص بالشكر اثنين من تلاميذي : مصطفى لبيب ومحمود رجب . فلولا النصوص الدالة التي كان يزودني بها أولهما من حين إلى حين ، ولولا الدفاع الجميل عن الجوانية الذي نشره ثانيهما حين قرأ في بعض المجلات هجوما عليها ، وأخيراً لولا نظرة العتب التي كنت ألمحها في أعين كثير من الأصدقاء ، بسبب طول تريثي في إنجاز الكتاب ـ لولا هذه الحوافز كلها لتأخر ظهور « الجوانية » بضع سنين .

الباب الأول

بوادر الجوانية عندي

١ — من القرية إلى الجامعة

٢ — يوميات جوانية

٣ — سوانح مطوية

من القرية إلى الجامعة

وإنا لمرآة لما في زماننا ... تحدث عنه حيث ندري ولا ندري
تفيض لنا أفراحنا من نفوسنا ... وما فاضت الدنيا بسوى الشر

عباس محمود العقاد

نشأة قروية :

ولدت فى «مزغونة» إحدى قرى مديرية الجيزة ، من أسرة ريفية يعمل أكثر أفرادها فى الزراعة . وكان والدى الشيخ محمد أمين حسين — رحمه الله — رجلا عصامياً ، وكان على حظ غير قليل من الذكاء وقوة الإرادة . وكان جدى لأبى من أعيان البلد وكان شيخا وجيها ، محبا للعلم ، مولعاً بركوب الخيل ؛ وكان من الفرسان المعدودين الذين يدعون فى الأفراح لإحيائها بركوب الجياد العربية الفارهة المدربة على الرقص الجميل على نغمات الطبل والمزمار . ومع أن جدى كان ميسور الحال فقد أراد والدى أن يستقل فى حياته فكافح فى شبابه الباكر كفاحاً موصولاً ، حتى أصبح مزارعا مرموقاً وتاجرا ناجحا وحافظاً للقرآن الكريم وعضواً بمجلس مديرية الجيزة.

ونشأت فى بيئة دينية محافظة متسامحة أيضاً . وأراد والدى أن أحفظ القرآن كما حفظه ، فأدخلنى « كتّاب » القرية ، على عادة أهلها . ولكنى — فيما لا تزال تذكر والدتى — لم أمكث فى «الكتاب» إلا ساعة أو بعض ساعة . ولم ألبث أن تركته إلى غير رجعة ، فراراً من « الفقيه » أو «سيدنا الشيخ » ، حين أراد أن يغتصب ما كان معى من فطائر وحلوى !

فرأى الوالد أن يقوم هو بمهمة تعليمي ، وشرع فى تحفيظى « جزء عم » ، مستعينا بتفسير الأستاذ الإمام محمد عبده . وقد كانت هذه أول مرة سمعت فيها اسم الأستاذ الإمام . وأحسب أن طريقته فى التفسير قد استهوتنى وأنا بعد صبى . ومن يدرى فلعل ما انطبع فى نفسى حينئذ من تفسير الإمام لآى الذكر الحكيم فى سور « الناس » و « الفلق » و« أبى لهب » و«الفيل» وغيرها من « جزء عم » — ذلك التفسير الذى لا يحتاج فى فهمه إلا إلى « أن يعرف القارىء كيف يقرأ أو السامع كيف يسمع ، مع حسن النية وسلامة الوجدان » — لعل انطباعا كهذا كان له أثره الجوانى القوى ، حين اتجهت من نفسى بعد ذلك بنحو عشرين سنة ، إلى اختيار « محمد عبده وآرائه الفلسفية والدينية » موضوعاً لرسالة الدكتوراه من جامعة باريس .

وقد كنت سجلت ، فى مفكرة جيب لى ، خواطر عن « مكتبة والدى الرباعية » فكتبت مانصه : « منذ عقلت كنت أنظر إلى مكتبة أبى الصغيرة من حيث الكم والمقدار على أنها مكتبة عظيمة القيمة ، تسع علوم الدنيا كلها : فمع أن محتوياتها لم تكن تعدو كتبا أربعة لا خامس لها ، إلا أنه لم يكن شيء من مقتنيات والدى أعز عليه منها ، ولم يكن الوالد يسمح لأحد أن يمس منها صفحة واحدة إلا بعد أن يتوضأ ويتطهر ؛ ومن أجل ذلك كانت تحيط بهذه المكتبة الرباعية الصغيرة هالة من الجمال والجلال ، وكانت تلقى فى نفسى شعوراً بالرهبة والقداسة : أولها المصحف المذهب ، المغلف بغلاف من الجلد المنمنم ، الموشى بالرسوم الدقيقة الألوان . والثانى « صحيح البخارى » مطبوعاً على الورق الأصفر النباتى . والثالث « إحياء علوم الدين » لحجة الإسلام الغزالى ، والرابع « تفسير جزء عم » للإمام محمد عبده ، أشرفت على طبعه الجمعية الخيرية الإسلامية سنة ١٣٢٢ من الهجرية النبوية

ولا أزال أذكر الخزانة الشرقية التى بناها أبى داخل الحائط فى حجرة نومه ، ليودع فيها مكتبته القيمة العزيزة ، وكان يحتفظ بمفتاحها معه فى أكثر الأحيان . وكم من مرة كانت تراودنى نفسى أن أفتح الخزانة لحظة لاستراق النظر إلى محتوياتها السحرية العجيبة ، فأذكر قول أبى ، فأقوم من فورى للوضوء استعداداً للتلاوة» .

وأقول الآن : وما يدرينى لعل هذا الشرط الذى وضعه أبى لتناول الكتب ، والذى قد يبدو فى ظاهره شرطاً برانياً خارجياً كان من الأسباب التى أدت عندى إلى إيجاد حالة نفسية جوّانية .

مدرسة قبطية

ولما أحس والدى أنى تقدمت فى الحفظ مع الفهم ، رأى أن يدخلنى فى مدرسة صغيرة قبطية ، وكان قد أنشأها « صرّاف» البلد ، « سليمان أفندى عطية » . وكان « سليمان أفندى » — رحمه الله — رجلا طيب القلب كريم الخلق ، يألف الناس ويألفونه ، وقد ترامى إلى سمعى أنه كان يشارك المسلمين فى الاحتفال بالعيدين والمولد النبوى وإحياء رمضان .

وقد كانت المدرسة عبارة عن « فصل » واحد يشغل « منظرة » تقع على يسار الداخل إلى منزل الصراف وأسرته فى « درب الداوودية » . وكان أعضاء هيئة التدريس بها شخصاً واحداً اسمه جورجى أفندى ، قدم من الصعيد « الجوانى » ، ليتولى وحده ودون الاستعانة بغيره ، تعليم جميع المواد لجميع التلاميذ وفى مختلف المستويات فى آن واحد !

ولست أدرى ما المدى الذى استطاعت عبقرية جورجى أفندى أن تبلغه فى إداء المهمة التى ألقيت على عاتقه فى مزغونة . ولكنى أعلم أنى كنت

طوال الأشهر المعدودات التى قضيتها فى تلك المدرسة الفريدة منبسط النفس سعيداً ، لأنى ما رأيت فى يد المعلم عصى يلوح بها أمام أبصار التلاميذ ، أو يهوى بها على أقفيتهم وجنوبهم وأرجلهم ! ووجدت أسباباً أخرى للانبساط فقد تعلمت منه أشياء لا يسمع بها صبيان الكتاتيب ، تعلمت مبادىء النحو والجغرافيا والحساب واللغة الإنجليزية .

على أنى أستطيع اليوم أن أقرر أن أول درس عملى جوانى انتفعت به فى هذه الفترة من أيام صباى هو التسامح والأخوّة : أما التسامح فقد تجلى فى إلحاقى بمدرسة قبطية ، المسلمون فيها أقلية ضئيلة ، وأنا ابن لأحد شيوخ البلد المعممين الحافظين للقرآن . وأما الأخوة فقد كانت تتجلى فى إقامة صلاة الفجر مع والدى فى دارنا قبل الخروج ، ثم وقوفى للصلاة والدعاء مع زملائى من الأقباط فى المدرسة قبل أن يبدأوا دروس الصباح .

ذكريات قاهرية :

وانتقلت من المزغونة إلى القاهرة ، فالتحقت أولاً بمدرسة « العاصمة الكبرى » ، وكانت تقع على مقربة من ميدان « باب الخلق » ، ولم أمكث بها إلا قليلا ، ثم انتقلت إلى مدرسة « الهياتم » بين الناصرية وحارة السقائين .

وأهم انطباع فى نفسى عن تلك الفتره التى قضيتها فى القاهرة بعيداً عن أهلى ، هو إقامتى مع اثنين من مجاورى الأزهر الشريف ، أحدهما من أقربائى وهو الشيخ عيد أحمد محمود المحامى الشرعى الآن . وكان المجاوران يستعدان لدخول مدرسة القضاء الشرعى . وكنا نقيم بمنزل فى حى الدرب الأحمر ، ونذهب أكثر أيام الأسبوع لنصلى الفجر فى الجامع الأزهر ، ثم نجلس

فى صحنه، وينصرف كل منا إلى شأنه، هما لمذاكرة متونهما فى «طلاق البينونة» و « طلاق الرجعية » ، وأنا لمراجعة دروسى فى اللغة الإنجليزية .

ولست أنسى « العم حسونة » بائع الهريسة والبسبوسة ، وقد كان يقف كل يوم على مقربة من سور المدرسة ، يصيح على سلعته المحبوبة ، بصوت منغّم شجى ، فيحدث فى التلاميذ تأثيراً خاصاً يحول دون انتباههم إلى كلام المدرس .

واسترعى نظرى أن « عم حسونة » رغم طول ملازمته للمدرسة ومعرفته لمواعيد الفسح والانصراف من الفصول ، لم يحاول مرةً واحدة أن يلائم بين مصلحته فى تصريف سلعته وبين مصلحة التلاميذ فى تركيز انتباههم إلى ما يلقى إليهم .

* * *

العياط الابتدائية :

وفى العام التالى أعادنى أبى إلى القرية ، وأرسلنى إلى مدرسة العياط الإبتدائية . فأقمت هنالك مع أحد أبناء الأعيان المدللين ، وكانت تقوم على خدمته جارية حبشية اسمها « طرُنجه» . وأذكر من طرائفها معنا أنها كانت تراقبنا مراقبة شديدة ونحن نغسل وجوهنا فى الصباح ، وكثيراً ما كانت تمنعنا من زيادة رغوة الصابون ، إمعاناً منها فى التدبير والاقتصاد !

ومن مدرسى مدرسة العياط « الشيخ قطب طاهر » وكانت له عندى منزلة خاصة مازلت أذكرها إلى اليوم : كان يعلمنا اللغة العربية وأحببت عنده استقامة منهجه فى التعليم وحرصه على الجد والعدل فى معاملة التلاميذ ، وإن كان كثير منهم يرتعد عند دخوله الفصل وبيده المسطرة التى تنتظر المقصرين

(٣)

منهم عن حفظ المحفوظات . أما التلاميذ فأذكر منهم زميلا كان من أهل قرية « الجزيرة الشقراء » على الضفة الشرقية من النيل : أراد أهله أن يفرحوا به فزوجوه وهو فى السنة الرابعة بالمدرسة ، فدعا إلى حفل عرسه الناظر والمدرسين وعدداً من التلاميذ وكنت منهم . وأذكر أن الشيخ قطب طاهر كان قد رأى — لهذه المناسبة — أن يعهد إلىّ بإلقاء كلمة التهنئة ، نيابةً عن تلاميذ المدرسة ، فأديت هذه المهمة ، فيما يبدو ، أداءً يتفق مع طبيعتى : إذ قدمت وأخرت ، وحذفت وأضفت إلى الخطبة المكتوبة أشياء كثيرة من عندى . ومنذ ذلك اليوم وأنا أشعر بأنى لا أستطيع أن أكون مجرد ناقل أو مردد لآراء غيرى . ولعل هذه أول تجربة لى فى طريق الجوانية ، جعلتنى أحرص دائماً على أن يكون اعتمادى على الفهم فوق اعتمادى على الحفظ ، وأن يكون لى « موقف » مستقل بإزاء الناس وبإزاء الأشياء .

* * *

وإذن فقد بدأت هذه المرحلة بالاحتجاج على « البرانية » المتمثلة فى فقدان « الوعى » وشيوع الآلية : بَرانيّة فقيه « الكتّاب » الذى يرغم الصغار على الحفظ عن ظهر قلب ، دون فهم ، والذى قلما يصغى إليهم حين يقرأون القرآن ، وإنما يركز اهتمامه على جيوبهم لعله واجد فيها شيئاً يستولى عليه ! واستمر الاحتجاج الصامت هذه المرة على تصرفات « جورجى أُفندى » الذى كان يتناول أمام أعيننا طعام إفطاره (المؤلف من عسل النحل والملوحة والقهوة) تاركاً للكبار منا تعليم الصغار . وتبدى احتجاجى على طريقة الأزهريين فى حفظ « المتون » و « الشروح » عن ظهر قلب ومن غير فهم . وقد عبرت عن ذلك الاحتجاج مرة فى شىء من السخرية : إذ كنت أجلس يوما فى صحن المسجد الحسينى ، وكان الشيخ راتب أحد طلاب مدرسة القضاء

الشرعى جالسا إلى جانبى يستذكر دروسه ، فاسترعى سمعى أنه وقف عند عبارة « إذا طلق الرجل امرأته . . . » وظل يكرر شرط الجملة عدة مرات دون أن يذكر جواب الشرط ، فضقت بذلك ذرعا وقلت له ما معناه : « إذا طلق الرجل امرأته فهى طالق » ! . وتبدى احتجاجى كذلك على مسلك «عم حسونة» ، ذلك المسلك الخاضع للآلية و «الروتين» والخالى من الوعى والتفكير .

وأود أن أسجل هاهنا أنى كنت أحس منذ حداثة سنى أن لى حياة داخلية نامية متغيرة على الدوام ، زاخرة بالصور والمشاعر والأحلام ، وإن كان أهلى من حولى لا يدرون من أمرها شيئاً . والناس ولا ريب معذورون فى نظرتهم إلىّ وحكمهم علىّ : فهم بحكم حياتهم اليومية برّانيون ، ينظرون بعيون الجسم لا بعيون الروح ، ويحكمون بحسب الظاهر لا بحسب الباطن ، وقلما يلتفتون إلى ذلك التغيير الجوانى المحجوب الذى يتحدث عنه « پاسترناك » فى قصة « الدكتور زيفاجو » ، وهم لا يستطيعون أن يدركوه لأنهم لا يستطيعون أن يضعوا أيديهم عليه ولا أن يلاحظوه من الخارج وهو يتحرك . . .

وقد كانت تمر بى فترات صمت طويلة ، فأمسك عن الكلام مع غيرى ولا أريد أن أعبر لأحد عن مشاعرى . وقد بدأت هذه الحالة عندى نتيجةً لصدمة نفسية عانيتها عند ما تزوج أبى زوجته الثانية... ويظهر أن حالة الصمت هذه قد بلغت حينذاك مبلغاً جعل والدى يظن أنى صبى عي لا يبين ولا حيلة له فى التعليم . فلما جاءته آخر العام الدراسى برقية تهنئة من أحد معارفه تنبئه بنجاحى فى الامتحان وتفوقى على جميع الأقران ، لم يصدق الخبر السار ، وحسب البرقية الحارة « فصلا بارداً » ! فلما تحرى الأمر ، وتأكد من صدق الخبر

لم يبد منه أى ارتياح ، ولعله كره هذه النتيجة المفاجئة لمجيئها على خلاف ما توقعه : وقد استقر ظنه على اعتبار الأمر الظاهر الذى يحسب الأشياء بحساب الكم والمقدار ، والواحد فى ذلك الحساب دون الخمسة ودون العشرين ولم يدر بخلده المعنى الذى أشار إليه السماك حين قال : إن العى الناطق أعيا من العى الصامت ! ومهما تكن حقيقة هذا الباعث عند والدى فالذى لاشك فيه عندى أن هذه الحكاية قد أثرت فى نفسى أثراً بالغاً دون أن أقول شيئاً ولكنى ظللت على يقين ذاتى بأن حساب النفس يختلف كل الاختلاف عن حساب الأرقام ، وأن الزمان — كما يقول «ستفان زفايج» — هو فى الحقيقة زمانان غير متعادلين ، إذ أن النفس تحسب انقضاء الساعات حساباً مختلفاً عن حساب التقويم السنوى ، حساب الأيام والشهور ؛ ونشوة النفس تجعلها تحس ما لا نهاية له من الانفعالات فى أقصر زمان .

* * *

فى المدرسة السعيدية :

والتحقت بالمدرسة السعيدية الثانوية . فكانت فترة دراستى بها ، مشاركا لطلبة القسم الداخلى فيها ، فرصة للتخلص من تلك العقدة النفسية الظاهرة ؛ عقدة العى والصمت ؛ لذلك آليت على نفسى أن أسهم فى أكثر وجوه النشاط الاجتماعى فى المدرسة : فكنت عضواً بجمعيات الخطابة والتمثيل والرحلات والموسيقى والتصوير . وفزت فى أكثر هذه الجمعيات بجوائز تشجيعية بالإضافة إلى جوائز الأولية فى السنوات الدراسية . وعلى مسرح المدرسة السعيدية اشتركت فى تمثيل مسرحيات كثيرة أذكر منها « البحث عن فنان » ؛ وقد ألفها زميل لنا موهوب فى التأليف المسرحى ؛ وقمت فيها بدور مستشرق إيطالى يبحث عن شخصية فنية فى بلاد الشرق ؛ فعثر عليها

أخيراً على ضفاف النيل ، على مقهى من المقاهى البلدية . وأذكر أن الأستاذ التابعى — حفظه الله — كتب نقداً فنياً عن هذه التمثيلية نوه فيه بجهودنا فى التمثيل . والمسرحية الثانية تسمى «كاتب الدائرة» ؛ ألفها ضابط المدرسة حينئذ الأستاذ عز العرب على ، وكان شاعراً أديباً . وقمت فى التمثيلية بدور كاتب الدائرة المستمسك بالعربية الفصحى فى كل شأن من شئون حياته اليومية ، والذى هو على استعداد لأن يتسامح ويصفح عن كل هفوة إلا أن يلحن الإنسان فى اللغة العربية . وقد أعجبتنى هذه المسرحية ووجدت فيها ملاءمة لميولى واتجاهاتى إلى المثل الأعلى .

وفى السعيدية بدأت المرحلة الإيجابية من حياتى الجوانية ، مرحلة البناء بعد الاحتجاج ، ومحاولة استشفاف الجوهر من وراء الأعراض. ولقد أعاننى على هذا التحول نخبة من أعضاء هيئة التدريس بالمدرسة ، على رأسهم الأستاذ محمد رشدى « بك » ناظرها الذى جرى على سنة حميدة تهدف إلى إيقاظ الوعى العام عند الطلاب : فقد كان يوجه إلينا فى نهاية كل أسبوع رسالة مفتوحة يقرأها المدرس على جميع الفصول فى جميع السنوات ، وفيها يحيطنا الناظر علماً بجميع ضروب النشاط الاجتماعى الذى تم فى الأسبوع المنصرم ، كما ينتهز الفرصة لتوجيه عبارات التشجيع والثناء على العاملين من الطلاب فى الجمعيات أو المبرزين فى الامتحانات والمباريات ، كما كان يوجه النظر إلى المؤلفات التى ظهرت حديثاً ، سواء بالعربية أو الإنجليزية ، ويوصى الطلاب بقراءتها فى مكتبة المدرسة . ومن أساتذة السعيدية الممتازين المرحوم أحمد جمال الدين ؛ كان وطنياً صادقاً ، وكان يحرص على التحدث معنا فى الشئون القومية ، ويدعونا لذلك إلى داره ، فيبثنا آراءه فى النهوض برسالتنا فى تحرير بلادنا من نير الاحتلال . ولست أنسى الأستاذ أحمد همام

— حفظه الله — فقد كنا نرى فيه صديقاً ودوداً وأخا كبيراً قبل أن يكون معلماً وأستاذاً .

* * *

معركة من أجل غاندى :

وقد كان من أثر الدروس القومية التى نتلقاها وذلك النشاط الاجتماعى الذى نمارسه فى المدرسة السعيدية أن اتجهت أفكارى إلى معرفة سير الأبطال السياسيين المجاهدين لتحرير بلادهم من سلطان الأجنبى . ولما كانت القراءة باللغة الأجنبية هى وسيلتنا الوحيدة للمعرفة فى الأمور التى لا تدخل فى نطاق البرامج الدراسية ، فقد قرأت عن طائفة من القادة والزعماء فى العالم : عن واشنطون ومازينى وبسمارك ومصطفى كمال وغاندى. وكنت أحتفظ لنفسى بمقتبسات من قراءاتى . وجاءت الفرصة لاختبار محصولى من هذه القراءات حين اقترح علينا مدرس اللغة الإنجليزية « مستر وليامز » أن نكتب فى موضوع الإنشاء عن « عظيم من عظماء العالم » ؛ فكتبت عن « غاندى » وقلت إن هذا الرجل سيخلده التاريخ ، لأنه استطاع بقوة الروح وحدها ، تلك التى تتجلى فى اتخاذه قراراً بالصوم عن الطعام ، أن يهز امبراطورية لا تغرب الشمس عنها ! ولست أنسى وقع هذا الكلام على مستر وليامز . وكيف أنساه وقد شهدت بنفسى ثورته علىّ وتحوله عنى وتغير موقفه منى ابتداء من هذه الحادثة ؟ كنت فيما مضى آثر التلاميذ لديه ، وكان يرصد لى فى موضوعات الإنشاء درجات تقارب النهاية القصوى للتقدير ، بل إنه كثيراً ما كان يتخذ من بعض ما أكتبه نماذج للكتابة بالإنجليزية ويحرص على قراءتها أمام تلاميذ الفصول الأخرى . ولكن موقفه منى فى كلامى عن غاندى جاء مختلفاً كل الاختلاف مخيباً لجميع الآمال : موقف رجل فقدَ

أعصابه فاختل ميزانه فجأة لمجرد ذكر اسم غاندى ، وإذا هو يعلق على الموضوع بقلم مهزوز ، فيسوّد نحو صفحة من الكراسة ، طعناً وسباً فى الزعيم الروحى الهندى ، ويأبى فى النهاية أن يقدر لهذا الموضوع أى درجة من درجات التقدير ، ويطالبنى بأن أكتب موضوعاً آخر عن نيلسون أو عن شكسبير ؟ أما أنا فلم أقتنع بوجهة نظره طبعاً ، ولذلك ذهبت إلى ناظر المدرسة فأطلعته على الكراسة . ففصل تعليقات مستروليامز منها ، وأرسلها إلى مستر «براكنبرى» — مدرس الإنجليزية بالمدرسة الخديوية ، وكان على دراية باللغة العربية — ورجاه أن يضع لموضوع الإنشاء التقدير الذى يراه . فأعاده مستر براكنبرى — رحمه الله — ومعه رسالة مطولة كلها تعبير عن الإعجاب والتقدير لطالب مصرى صغير يكتب ما كتب عن الزعيم الهندى الكبير .

تعلمت من هذا الحادث أموراً كثيرة أصبحت بعدُ عندى أصولاً للجوانية : منها أن التعصب للهوى يفقدنا ملكة الحكم السليم ، وأن الإنصاف يقتضى ملاقاة الأشخاص والأشياء بقدر من الود و «الاستلطاف» ، وأن الاستعمار الثقافى قد يكون أخطر من الاستعمار السياسى ، وأننا قد نستغنى عن كثير من « التمدن » المادى ولا نستغنى قط عن المدنية الروحية . وأخيراً سجلت فى مفكرة جيب لى ما نصه : « إن أعظم ما يميّز « المدنية » عندى خلق التسامح والبعد عن التحيز وتجنب الميل مع الهوى . وما دامت المدنية الحاضرة لا تزال مشوبة بنزغات العصبية ونزوات الكراهية ، وعلى الخصوص فى الأمور السياسية ، فهى بعيدة فى جوهرها عن المدنية الحقيقية » .

* * *

من وراء المظاهر :

لقد خضت ، من غير قصد ، معركةً من أجل غاندى . وما لبثت أن عكفت على طلب « الحقيقة » من وراء « المظاهر » ، وسجلت تأملاتى بهذا الصدد فى مقال صغير عن أكاذيب المجتمع ، نشر فى « صحيفةالسعيدية » (فى العدد الصادر سنة ١٩٢٤) قلت فيه : « إذا نظرت إلى ما حولك نظر الفاحص الحكيم الذى لا يأخذ الأمور بمظاهرها ، بل يتعمق فى درس حقيقتها واكتناه ماهيتها ، ما ألفيت غير الشرور التى تئن الإنسانية منها محطمة للصدق فى جميع شئون الحياة ومرافقها . يزعمون أنه لو أتيح للناس الاهتداء إلى الصدق لتقبلوه بالسرور والابتهاج ولعملوا بمقتضاه . وسرعان ما تحل المعضلات التى تحير المجتمع الإنسانى ! جميل ، ولكن قل بربك : أين من ينشدون الصدق ؟ وفى أى الأجواء يجدونه . ؟ . إن الذى نراه من حولنا إنما هو قبس من الحقيقة فى ظلمة حالكة من البهتان ». وقد كانت تلك فيما يبدو لى بوادر تأملى فى الجوانية : مشكلة « الحقيقة » و « الواقع » و « الجوهر » و « العرض» .

ثم أخذت ألتمس «الجوهر» فى الآداب العالمية ، فقرأت أكثر مسرحيات شكسبير ، فضلا عن المسرحية التى كانت مقررة علينا فى امتحان البكالوريا . واستوقفتنى من مسرحية « هاملت » عبارته المشهورة : « أيكون أم لا يكون : ذلك هو السؤال » . وكتبت فى شرحها صفحات أعجب بها المستر « داى » ، خلاصتها أننا يجب أن نسائل أنفسنا : أنريد أن « نحيا » حياة جوانية ، حياة فاضلة تتفق مع المثل الأعلى الذى نرسمه لأنفسنا ، أم أن نقنع بأن « نعيش » كما تعيش الكائنات التى تدب على الأرض بغير

روية ولا إرادة ثم تموت . ووقفت كذلك عند مأساة « عطيل » ، وعلقت على بعض مشاهدها فى المقال الذى نشرته عن أكاذيب المجتمع فكتبت ما نصه : « قف بنا هنيهة نلق نظرة على مأساة عطيل وديدمونا . أفلست ترى أن عطيلا قد فقد صوبه بعد حصول كاشيو على منديل ديدمونا ؟ وعلى هذه الواقعة بنى عطيل اعتقاده فى أنها أحبت كاشيو ؟ ولكن كل ما كان لدى ديدمونا من الوقائع ينحصر فى أنها لم تستطع أن تعثر على المنديل ، وأنه لابد أنها قد فقدته . كلاهما يجهل حقيقة الواقع،وهو أن لاجو قد سرق المنديل ، ليثير الشك فى قلب كاشيو ؛ ومن ثم وقعت المأساة . كل منهما كان يملك شيئاً من الحقيقة ، ولكن أحداً لم يوفق إلى الوقوف على الحقيقة كلها بتمامها . إن « الوقائع » تصدق مجتمعة وتكذب منفردة » .

* * *

دون كيشوت :

وانتقلت إلى الأدب الإسبانى ، فبدأت بالتعرف إلى شيخ من شيوخه الأعلام وهو « سرفنتيز » « ١٥٤٧ — ١٦١٦ » ، مؤلف قصة « دون كيشوت » الذائعة الصيت.وكانت نتيجة هذه الدراسة مقالاً نشرته فى «صحيفة السعيدية » « لعام ١٩٢٥ » بعنوان : « شيوخ البيان : سرفنتيز » وصفت فيه الأديب العالمى الكبير بأنه « مَثَل من أمثلة العبقرية وبطل من أبطال الحرية» ، وذكرت أن الرجل الذى رفع منارة الأدب الإسبانى قد عانى الكثير من دسائس حساده ، فلم ينج من اتهامه بالاختلاس اتهاماً أصابه فى أدبه وماله وكرامته ، وأنه « دخل السجن ساخطاً على المجتمع الإسبانى ناقماً منه قسوته وشروره . وخرج منه وهو أشد الناس سخطاً عليه وازدراءً له ، فرغب عن معاشرة الناس بتاتاً وتخير العزلة معاشاً . . . ولو أن أحداً نظر إلى سرفنتيز

وقتئذ لرأى فيه رجلا قد تنكر له المجتمع ، فاستوحشه ، وبرم منه ، وعاف النظر إليه ، ولوجد فيه معوزاً برّحت به الفاقة والفقر الشديد ، بعد أن أحجمت المسارح عن قبول رواياته ، فذهبت بمعين رزقه الوحيد : فلا جرم كان الأديب الكبير معنىّ النفس مضنى الفؤاد . وسط هذه الآلام المبرحة ، وإبان تلك المحنة المرهقة ، وضع سرفنتيز الجزء الأول من قصة دون كيشوت ، تلك القصة الخالدة التى أحدثت فى الأدب الإسبانى فتحاً جديداً » — وختمت المقال بأن فى القصة من الخيال الرائق والمعنى الدقيق والتمثيل الجميل — فى فكاهة طلية ودعابة خلابة — ما يتغلغل فى القلب ويتمشى إلى أغوار النفس ويملك عليها مشاعرها ، حتى ليخيل إليك « أن مؤلفها كان راوياً لتاريخ حياة رجل حقيقى ، أكثر منه مصوراً لأخلاق شخصية خيالية : ولا غرو فقد كان سرفنتيز يكتب ، لا لأبناء إسبانيا وحدها ، بل يكتب لجميع معاصريه ، وللناس فى سائر الأجيال » .

ولعل ما استهوانى فى هذه القصة أنى وجدتها تصور تبايناً مشهوداً فى الحياة بين عقليتين ، أو بين ضربين من الناس : إحداها عقلية تؤمن بالفكرة وتحيا فى عالم مثالى من صنعها ، والثانية لا تصدّق إلا ما يسمونه بالواقع الملموس ولا تتصرف إلا وفقاً للمواضعات المألوفة : العقلية الأولى يمثلها « السيد دون كيشوت » ذلك الفارس المغوار التائه فى بيداء الخيال ، ذلك الذى يمتطى صهوة فرسه العجوز ، وينازل طواحين الهواء ، ويرى فى أقل الأشياء قيمة فى نظر الناس سحراً وبدائع وأعاجيب . والعقلية الثانية ويمثلها « سانكو بانزا » خادم السيد ، وحارس خيله ، يحترم غرائب أطواره ، ولا يركب إلا حماراً ، ولا ينظر إلى الأشياء إلا من ناحيتها العملية ، ولا تساوره فى حياته أحلام ولا آمال .

الجامعة المصرية :

قبل إتمامى للدراسة الثانوية بالمدرسة السعيدية تزوج والدى زوجته الثالثة من القاهرة ، فأوقعت بينه وبينى خلافا عائليا عميقا ، أدى إلى توقفى عن متابعة الدراسة فترة من الزمان ، وإلى اشتغالى بالتدريس بمدرسة العياط الابتدائية ، وهى المدرسة التى كنت أتممت فيها مرحلة التعليم الابتدائى — ولكنى لم أكد أقضى الشهور الأولى فى الوظيفة حتى وجدتنى أقدم استقالتى منها ، وعدت إلى مواصلة الدراسة ، حتى ظفرت بالبكالوريا ، مؤثرا أن أترك عصفوراً فى اليد لأظفر بعصافير كثيرة تزقزق على الأشجار البعيدة . ولكن سرعان ما عادت زوجة أبى إلى شنشنتها المعروفة ، فأضافت إلى الخلاف العائلى القديم بينى وبين والدى خلافاً جديداً على نوع التعليم العالى الذى يناسبنى :

فقد أصر أبى فى الظاهر على أن يدخلنى مدرسة المعلمين العليا — وكان سبيل تلك المدرسة ميسراً أمام الطلاب ، إذ تكفلت الدولة بالإنفاق عليهم فى التعليم والمعيشة ، وكان مستقبل خريجيها المادى مضموناً كذلك ، إذ كانت الوظيفة تنتظرهم فور نجاحهم فى امتحان الدبلوم . أما أنا فكنت أصر على الالتحاق بكلية الآداب بالجامعة المصرية — كما كانوا يسمونها حينئذ — وكان قد مضى على إنشائها عام واحد ، واخترت من أقسام الكلية قسم الفلسفة على التحديد ، فى حين أن أبى كان يستنكر اسم الفلسفة ، ولا يسيغ الاشتغال بها ، ويراها على كل حال مرادفة للتعقيد فى الحياة والمروق من الدين .

ولما أصر كل منا على موقفه ، صممت على أن أستقل بتدبير حياتى طوال سنى الدراسة الجامعية ، دون اعتماد على أى معونة من أبى . وكانت أول خطوة فى سبيل هذا الاستقلال أن طلبت مقابلة الأستاذ البلجيكى «جريجوار»

وكان عميداً لـكلية الآداب ، وأوضحت له الأمر ، فوافق فوراً على قبولى طالباً فى الـكلية بالمجانية الـكاملة . وأما الخطوة الثانية فهى أننى وضعت لنفسى نظاماً يكفل تحصيل العلم وكسب المعاش معاً . فـكنت أنهض مع الفجر، وأمضى فى القراءة والدرس حتى يحين موعد الذهاب إلى الجامعة . وأخصص صبيحة كل يوم للاستماع إلى المحاضرات ، وأخصص العصر للمطالعة فى البيت أو فى مكتبة الجامعة ، وأخصص المساء لإعطاء الدروس الخصوصية لبعض تلاميذ المدارس الإبتدائية ، أو للقيام بأعمال الترجمة والتحرير والتصحيح فى بعض الصحف والمطابع العربية .

وقد عدّ الناس إصرارى على دراسة الفلسفة جرأة بالغة :

فمنذ قيام حركة التجديد التى قادها الإمام محمد عبده وأكثر رجال الدين عندنا يحرمون الاشتغال بالفلسفة ، وحكام البلاد من أعوان الاستعمار والإقطاع ينقبضون منها أو ينزعجون عند ذكر اسمها. ولـكن الجامعة المصرية الحديثة — بفضل محمد عبده ومصطفى كامل وسعد زغلول ولطفى السيد — فتحت لها فى كلية الآداب باباً واسعاً (١) .

* * *

منهج لتعليم اللغة الفرنسية :

وقد لحظت لأول عهدى بالدراسة فى كلية الآداب أن معظم الدروس والمحاضرات التى كانت تلقى على طلاب الفلسفة كانت باللغة الفرنسية . وكان حظى من هذه اللغة كحظ الغالبية من زملائى ضئيلاً لا يغنى فى متابعة

(١) انظر مقالنا : « بين أستاذ الجيل والأستاذ الإمام » فى « منبر الإسلام » عدد يونية ١٩٦٤ .

الدراسة فتيلاً . لذلك عولت على السعى إلى إتقانها بلا إبطاء ، ورسمت لنفسى تحقيقاً لتلك الغاية ، منهجاً جوانياً بسيطا ألزمت نفسى باتباعه . وما هى إلا أشهر معدودات حتى وجدتنى أنا نفسى مبهوراً من النتائج التى وصلت إليها عن طريقه : كنت أشترى صباح كل يوم جريدتين محليتين ، إحداهما بالعربية والأخرى بالفرنسية ، وأمضى ما يقرب من ساعتين فى قراءة ما ورد فيهما من موضوعات مشتركة تتعلق بالشئون الداخلية والخارجية ، كبرقيات وكالات الأنباء وخطب القادة والزعماء ، وتصريحات الوزراء والمسئولين وما إلى ذلك ، مقارناً بين النصوص العربية والفرنسية . وقد يسرت لى هذه المطالعات والمقارنات ، فضلاً عن تحصيل قدر من الثقافة العامة ، معرفة وثيقة بالمصطلحات الفرنسية ، دون الاستعانة بقواميس اللغة أو إرشادات المعلمين ؛ كما كنت أواظب على قراءة الكتب الجامعية وغير الجامعية ، والاستماع للمحاضرات العامة بقاعة الجمعية الجغرافية ، ومشاهدة المسرحيات الافرنجية فى دار الأوبرا المصرية . وقد حققتُ بهذا كله تقدماً ملحوظاً فى اللغة الفرنسية ، أتاح لى الفوز بأول جائزة منحتها الجامعة المصرية للتفوق فى اللغتين الإنجليزية والفرنسية (وهى جائزة « هنرى نوس بك » عضو مجلس إدارة الجامعة ومدير شركة السكر بالحوامدية) .

وقد شجعنى هذا النجاح ، لما بذلت من جهد شخصى مجاوزاً به المقررات الجامعية المرسومة ، على أن أشرع فى تعلم لغتين أخريين لم تكونا مقررتين على طلاب الفلسفة — وهما الألمانية واليونانية — فواظبت مع زملائى من الطلاب ، على حضور دروس الأستاذ « فولتس » فى اللغة الألمانية ، والأستاذ « كابوفيلا » فى اللغة اليونانية .

ولا ريب أن كلية الآداب قد حظيت فى أول عهدها ، بنخبة ممتازة من

الأساتذة الأوربيين ، حرص المسئولون عن الجامعة المصرية على استقدامهم من أكبر جامعات الغرب : أذكر منهم الأساتذة الفرنسيين «لالند» و«برهييه» (للفلسفة) و « لوبروتون » و « ميشو » (للأدب الفرنسى) ، والأستاذ الانجليزى « دوبريه » (للأدب الانجليزى) ، والأساتذة البلجيكيين « جريجوار » (العميد) و « جراندور » (للتاريخ) و « هوستليه » (للاجتماع) وطائفة من أعلام المستشرقين ، أذكر منهم الأستاذين الإيطاليين « نالينو » و « جويدى » والأستاذين الألمانيين « برجستراسر » و «ليتمان» وحظيت الكلية كذلك بغير قليل من أعضاء هيئة التدريس المصريين النابهين ، أخص بالذكر منهم طه حسين ؛ ومصطفى عامر ؛ ومحمد عوض محمد ، حفظهم الله وأبقاهم — وأحمد أمين ، ومصطفى عبد الرازق ؛ ومنصور فهمى ؛ وشفيق غربال ، رحمهم الله رحمة واسعة .

وقد كانت الصلة بين أولئك الأساتذة جميعاً وبيننا صلة وثيقة ، نظراً لقلة عدد الطلاب حينذاك ، ونظراً لشدة إقبالهم على الدرس والتحصيل وكثيراً ماكانت تقام فى قصر الزعفران بالعباسية — مقر كليتى الآداب والعلوم — احتفالات عامة شائقة يشترك فيها الأساتذة والطلاب للسمر أو المناظرة أو التمثيل أو الغناء .

* * *

البحث عن فلسفة توقظ أمة :

فى أوائل سنة ١٩٢٧ آليت على نفسى أن أقرأ أمهات الكتب الفلسفية باللغة الفرنسية ، وكانت أشيع اللغات الأوربية تداولاً فى كلية الآداب : فقرأت مؤلفات ديكارت ، واسبينوزا ، وليبنتز ، وكانط ، وأوجست كمت ، وبرجسون ثم توقفت ولم أستطع أن أتابع الدرس ، إذ خيل إلى آنذاك أن أكثر هؤلاء

الفلاسفة الأعلام قد عاشوا فى عزلة عن الناس ، ولبثوا بعيدين عن مشاغل الحياة . فهذا ديكارت شيخ الفلسفة الحديثة نراه يغادر وطنه فرنسا ، ليقيم فى حجرة دافئة بقرية من قرى هولندا . وهذا اسبينوزا يعتزل العالم فى صومعة الفكر ولا يشارك الحياة الاجتماعية فى شىء . وهذا كانط يقضى فى كونجز برج حياة رتيبة ، يخرج من البيت إلى الجامعة ويعود من الجامعة إلى البيت[1] . وقرأت فى سير أكثرهم أنهم قد انصرفوا عن الزواج وابتعدوا عن حياة الأسرة . وبدا لى على وجه الخصوص أننى لا أكاد أجد عندهم الفلسفة التى ترضينى وتجيب عن الأسئلة الكثيرة التى كانت تتردد فى خاطرى. والسؤال الأول الذى كان يشغلنى كثيرا ويؤرقنى أحياناً هو هذا : ألا توجد فلسفة حياة تجاوز الحدود الضيقة ، حدود المذاهب المغلقة التى تدرس فى الكتب والجامعات ، فيمتد أثرها إلى الشعب وإلى الجماهير ؟ وبعبارة أخرى : ألا توجد فلسفة تضع لنا مبادىء عاملة لتربية جديدة ، فتوقظ الشعور الوطنى فى أبناء الأمة ، وتجعلهم يأبون حياة الضيم والمذلة ، ويحققون حياة الحرية والكرامة ؟ .

ولقيت ذات يوم مدرس الفلسفة بالكلية الأستاذ يوسف كرم رحمه الله[2]

---

(١) بهذه المناسبة يحلو لى أن أذكر أن اول من لفت نظرى إلى دراسة فلسفة « كانط » هو الأستاذ عباس محمود العقاد ، رحمه الله — فى سنة ١٩٢٤ . وكنت طالبا بالمدرسة السعيدية الثانوية — قرات له فى جريدة « البلاغ » مقالين عن عمانويل كانط ، فكانا بالنسبة إلى فتحاً فى آفاق الفكر جديداً ، وقد أرسلت حينئذ إلى الأستاذ العقاد رسالة أستوضحه فيها عن بعض ما جاء فى المقالين وأسأله ان يرشدنى إلى ينبغى أن اقرأ عن كانط بالعربية أو الإنجليزية ، وأذكر أن رد العقاد على رسالتى كان له أثر كبير فى توجيه حياتى الفكرية فى الجامعة وخارجها .

(انظر العقاد : « مطالعات فى الكتب والحياة » القاهرة ١٩٢٤ ص ٢٣٩-٢٤٩) .

(٢) انظر مقالنا : « الفيلسوف يوسف كرم » (« الأهرام » عدد ١٩٥٩/٦/٨)

عقب درس له فى كلية الآداب ، فبادرته بذلك السؤال . فتردد الأستاذ قليلا ، ثم مضى يحدثنى عن مذهب أرسطو فى الأخلاق حديث عالم محقق مدقق ، ولـكنى لم أجد فى الحديث طلبتى ولا جواباً شافياً عن سؤالى . والحق أنى لم أقتنع حينئذ بأن الناس يقنعون بنظرة أرسطو فى الفضيلة وكونها هى الاعتدال ، أى لزوم حد الوسط بين التطرف والتقصير : فالناس فى كل حال من أحوالهم محتاجون إلى من يدلـهم على ذلك الحد الوسط ويحدده لهم تحديداً ، وأظننى قلت للأستاذ كرم إن تطبيق النظرية الأرسطية فى حياتنا العملية يبدو لى شيئاً عسيراً كل العسر . وافترقنا على أن نتابع الحديث فى فرصة أخرى عن فلسفة أرسطو وأثرها فى حياة المجتمع .

واتفق لى بعد ذلك أن ذهبت فى وفد من زملائى الطلاب للتشرف بلقاء مدير الجامعة حينذاك ، الأستاذ الفيلسوف أحمد لطفى السيد — رحمه الله . فحدثنا أستاذ الجيل حديثاً مستفيضاً عن أثر المفـكرين والفلاسفة فى تهيئة الأذهان للإصلاح والطموح إلى عالم أفضل . وأذكر أن المعلم الـكبير ضرب لنا مثلا « روسو » و « ڤلتير » و « ديدرو » و « دلامبير » — وقد كانت هذه أسماء تدور على الألسنة أو تتردد على الأسماع دون أن نعرف عن أثرها إلا قليلاً . فما كدت أغادر مـكتب مدير الجامعة حتى وجدتنى مسوقاً برغبة داخلية قوية إلى الإسراع إلى مـكتبة الجامعة ، أطلب ما تيسر من مؤلفات هؤلاء المفـكرين النابهين . وعكفت على قراءتهم أسابيع لا أحصى عددها ، وانتهى بى المطاف إلى أن لهم أثراً غير مباشر فى تهيئة الأذهان لقيام الثورة الفرنسية .

* * *

روسو وفولتير :

ولكن اثنين من هؤلاء المفكرين قد استرعيا نظرى بوجه خاص وهما « چان چاك روسو » و « ڤلتير » . قرأت لروسو « المقال عن العلوم والفنون » . وخلاصة نظريته فيه — كما لخصتها فى بعض كراساتى الخاصة — أن العلوم والفنون مفسدة للأخلاق . وهو يقول إن العلماء والفنانين قوم عاطلون ، وأن فى القراءة إضعافاً للهمم وإفساداً للخيال . ولست أستطيع أن أقر هذه النظرية ، بل أعتقد أن العلوم والفنون لازمة لكل ثقافة حقيقية . والثقافة ذات أثر كبير فى تهذيب منابع الأخلاق ورفع مستوى الحياة . ولكن « روسو » محق ولا ريب فى دعوته الناس إلى ألا ينخدعوا بسحر الكلام ، وأن يوجهوا هممهم إلى العمل الصالح .

أما مقاله « عن الأصل فى عدم المساواة بين الناس » فقد صور لنا فيه الإنسان البدائى أو الإنسان « فى حال الفطرة » كائناً بسيطاً ، مستقلاً وسعيداً ، متين الأركان ، يسير بوحى غريزته ، ويستمتع بتمام قوته ، ويخفف من حدتها بما أودع فى قلبه من شفقة . ولكن شعور الإنسان بإمكان الرقى والتكمل يفسد كل شىء : يرتبط الناس بعضهم ببعض ، وينشئون العائلات ويبنون البيوت ، ويسمون أنفسهم أصحاب الأرض التى يزرعونها . ومن ثم يقوم الحسد والتباغض والفوضى . عندئذ ترى الأغنياء والأقوياء متحالفين على الفقراء والضعفاء . وينشأ انعدام المساواة ويرسخ فى النفوس ، بمضى الزمان ومجرى العادات ، وبرغبة المالكين والمحظوظين فى المحافظة على أموالهم وأوضاعهم — ويقول دى جرانج : إن هذا المقال هو البيان الأول ، بين المحدثين ، عن « النظرية الشيوعية » : وروسو فيه يحرض الضعفاء

على الظالمين ويثير الرعايا على المستبدين ، ويستعدى من لا يملكون على من يملكون . وهو يدعو إلى هذا لا باسم الأخلاق الفاضلة التى تتطلب توزيعاً عادلاً للمال ومساواةً بين الناس أمام القانون ، ولكن باستدلال سفسطائى ، يعتمد على نظرة من نظرات خياله المحموم .

أما « ڤلتير » فقد شرعت أقرأ فى « قاموسه الفلسفى » ، قراءات متقطعة ولكنى قرأت قصته « صادق أو القدر » ، فأعجبتنى وفكرت فى ترجمتها إلى العربية . وفرغت من الترجمة فى إبريل سنة ١٩٢٩ وكتبت عن ذلك فى مفكرة جيبى : « الخميس ٤ من إبريل : أشرفت على الانتهاء من ترجمة قصة *« صادق أو القدر » لڤولتير* . ويخطر لى الآن أن أجعل إهداءها ، إذا قدر لها أن تنشر ، موجهاً إلى والدتى : فإنى لا أرى لأحد من الناس فضلاً علىّ أكثر مما أشعر به نحوها : أنا مدين لها فى الحقيقة بما غرست فى نفسى من الثقة بالله وبنفسى » . وأقول إنه — فيما يظهر — لم « يُقدّر » لهذه الترجمة أن تنشر باسمى : فقد خطر لى ، بعد إتمام الترجمة إبان العطلة الصيفية . أن أرسل الكتاب إلى أحد أساتذة الأدب فى الكلية ، ليتفضل بكتابة تقديم له إلى قراء العربية . ولكنى علمت بعد شهور من إرساله أنه لم يصل إلى الأستاذ ؛ فأسفت أسفاً شديداً على الجهد الضائع فى باكورة أعمالى الأدبية ، ولمت نفسى على قلة ثقتى بنفسى .

* * *

مصطفى عبد الرازق :

وقد كان من حسن حظى وحظ الطلاب فى كلية الآداب أن عيّنت الجامعة الشيخ مصطفى عبد الرازق — عليه رحمة الله ورضوانه — أستاذاً للفلسفة الإسلامية . فأخذنا ننهل على يديه من منابع الفكر الإسلامى

فى شوق وحماسة . وبوحى من ذلك الأستاذ الملهم أخذت أقرأ مقالات « المتكلمين » الإسلاميين ، وأدرس شيئاً من مؤلفات الفارابى ، وابن سينا ، والغزالى ، وابن رشد ، والرازى . ولكنى وقفت عند ذلك الحد ، ولم أستطع أن أمضى فى الدرس والاستطلاع ، إذ وجدت السؤال عينه الذى كان يشغلنى لايزال ينتظر الجواب .

وبدا لى ذات يوم أن استجمع أطراف شجاعتى ، فأذهب إلى الأستاذ الجليل فى داره بعابدين ، لأفضى إليه بما كان يعتلج فى نفسى ذلك الحين . ووجدت أستاذنا الألمعى فى مجلس يضم نخبة من العلماء وأهل الفضل ، أذكر منهم الشيخين الزنكلونى والتفتازانى ، والدكتورين منصور فهمى ومحمود عزمى — عليهم جميعاً رحمة الله — وشقيقه الأستاذ على عبد الرازق ، أطال الله بقاءه . وراعنى فى هذا المجلس أن الحديث كله كان يدور على مسألة من المسائل الدقيقة التى كانت تشغل بال الناس فى مصر ، وهى البحث عن أنجع الوسائل لتغذية الحركة الوطنية ، وتنمية الوعى القومى ، بغية التخلص من الحكم الأجنبى وتحقيق الاستقلال التام . وسمعت من أستاذى الجليل كلاماً وجيزاً ، بدا لى أن وراءه فكرة واعية مستنيرة ، فلم يسعنى إلا توجيه السؤال إليه : مابالك يا سيدى لا تتحفنا بمثل هذه الآراء الصائبة فى محاضراتك بالجامعة ؟ وماذا يعنينا من أن تكون الماهية « مجعولة » أو غير مجعولة ، كما يقول المتكلمون ، وأن يكون « العقل الفعّال » هو محرك ما تحت فلك القمر ، كما يقول الفارابى ؟ وماذا يهمنا من نظرية ابن سينا فى التصوف ، أو نظرية ابن رشد فى التوفيق بين الحكمة والشريعة ؟ إننا نريد فلسفة توقظ فينا الوعى القومى العالى ، وتبثّ فى شبابنا روح الكفاح لإجلاء الغاصبين عن بلادنا . . .

وما كاد الشيخ الـكريم يسمع منى هذا الـكلام حتى تهلل وجهه بشراً وقال : « إنى موافقك على كل ما قلت . ولشد ما يحزننى أن أجد نفسى مضطراً ، بضرورة خارجية ، إلى الابتعاد فى محاضراتى عن أحب الموضوعات إلى نفسى » . فسألته متلهفاً على الجواب : وأى الموضوعات هو المفضل عندكم ؟ فابتسم الشيخ ، ولم يجب عن سؤالى . ولـكن الدكتور منصور فهمى والشيخ الزنكلونى بادرا بالإجابة نيابة عنه فى نفس واحد : « إن أحب الأحاديث إلى نفس الشيخ هو الحديث عن الأستاذ الإمام محمد عبده » .

ومنذ ذلك المساء بدأت أحس أنى الآن فهمت أستاذى مصطفى عبدالرازق خيراً مما كنت أفهمه من قبل ، وأخذت أشعر بقيام رابطة جديدة بينه وبينى. وعرفت بعد ذلك أن هذا الأستاذ الوطنى الغيور كان هو نفسه تلميذاً للإمام محمد عبده ، وأنه توفر على دراسة آثاره ، وألقى عنه محاضرات فى جامعة الشعب ، واشترك فى ترجمة أهم مؤلفاته إلى اللغة الفرنسية ترجمة دقيقة قدم لها بمقدمة نفيسة عن حياة الأستاذ الإمام وآرائه فى الدين والفلسفة والأخلاق . وسرعان ما صممت بدورى على دراسة آثار الإمام المصلح ، فوجدت فيها ما يجيب عن مشاغلى الفـكرية ، وكان ذلك من الدوافع « الجوانية » التى حملتنى بعد ئذ — إبان بعثتى فى باريس — إلى اختيار فلسفة محمد عبده موضوعا لرسالة الدكتوراه من السربون(١) .

* * *

بين العرض والجوهر :

وقد كان عام ١٩٢٧ عاماً حافلاً بالدرس والتأمل ، على الرغم من مرضى الذى ألزمنى الفراش أربعين يوما فى أنسب الأوقات للقراءة والتحصيل .

(١) انظر عن مصطفى عبد الرازق فصلا كتبناه فى كتابنا « رائد الفـكر المصرى الإمام محمد عبده » القاهرة ١٩٥٥ .

فما كدت أتماثل للشفاء ، حتى أخذت أنشر من حين إلى حين فى مجلة «السياسة الأسبوعية » — التى كان يرأس تحريرها الدكتور محمد حسين هيكل ويشترك فيها أعلام الكتاب — فصولا ومقالات فى شتى الموضوعات تحت عنوان دائم : « سوانح الشباب » .

ومن مقالاتى التى كان لها أثر فى وقوع القطيعة بينى من جهة وبين أبى وبعض أفراد عائلتى من جهة أخرى مقال نشرته فى تلك المجلة بعنوان « بين العرض والجوهر »(١) . صدرته بعبارة مقتبسة من مقال لأستاذى الدكتور منصور فهمى ، جاء فيها : « إن لله صدق النفوس ، وإنه لفى غنى عما يساق إليه من ابتهالات منمقة وصلوات غير صادقة ، وإنه لفى غنى عن ضجة تقام كأنها لوجهه وكأنها لنصرة دينه ، ما لم يلابسها حسن النية وإخلاص الضمير» . ثم عقبت عليها بمحاورة واقعية سمعتها بين اثنين من أهل قريتنا ، ونقلتها إلى القراء بأسلوب القرويين . ومنها نتبين أنهما كانا ممن يتظاهران بالورع والتقوى ، وإن كانا لا يتورعان عن التآمر للاعتداء على مزارع من أهل القرية وإيذائه فى نفسه وماله ، وتبديد زراعته ، وتسميم جاموسته ، ولا يخجلان من الحكم على «كاتب الخط » — الذى لا يحرص مثلهما على التظاهر بإقامة الشعائر — بأنه رجل لا دين له . وختمت الحوار بهذا التعقيب : « ألا قاتل الله الجهل ! فقد طمس على قلبى هذين الجاهلين وعلى قلوب كثيرين غيرهما ممن هم على شاكلتهما : فهم لا يفهمون من الدين إلا أنه مجرد قيام وقعود ، وأيام تصام ، وأدعية يرددونها ، وابتهالات يحفظونها . وصور لهم الجهل أنهم بهذا أصحاب إيمان ودين . أما من لم ينهجوا نهجهم من المسلمين ، فهم لا يترددون فى أن يرموهم بقلة الدين وبالكفر فى بعض

(١) « السياسة الأسبوعية » عدد ٢ أبريل ١٩٢٧ .

الأحايين ! أما الغيبة والنميمة ، وأكل أموال الناس بالباطل ؛ وأما الغش والـكذب والرياء ، وإلحاق الضرر بالناس ، وإيذاؤهم فى أموالهم وأعراضهم وأما تسميم الماشية ، واقتلاع الزرع ، وإغراق الأرض ، وإتلاف الثمر ، وما إلى ذلك من ضروب المنـكرات ، فحلال سائغ عذب فرات !

« أى سادتنا الأتقياء الأبرار . علام هذه الضجة كلها ؟ أرسلوا اللحية أو لا ترسلوها،واحملوا المسابح أو لا تحملوها ، والبسوا العمائم حمراً أوخضراً .. افعلوا من هذا ما شئتم ، فليس يعنينا صنيعكم فى قليل ولا كثير . ولـكن شيئاً واحداً نحب أن تفهموه : ذلك هو « روح الدين » . ذلك هو «الضمير» و « الإخلاص » فى معاملة الله ومعاملة الناس . نظفوا القلوب ، وطهروا النفوس : ذلـكم أزكى لـكم وأجدى على الدين. أما التزمت فى إقامة الشعائر ، والجدل العنيف حول المظاهر ، فسخرية وعبث : إنما الدين دين القلوب » .

وقد كان نشر هذا المقال إيذاناً ببداية المعركة بينى وبين « البرانيين » الذين يتعلقون بالعرض ويغفلون عن الجوهر ؛ ومن الأسف أن كثيرين من أهلى وعشيرتى كانوا فى نظرى من فريق البرانيين . ولذلك لم يـكن عجيباً عندى أن يسخطوا على هذا المقال ، وقد ظن كثيرون منهم أننى كنت أقصدهم بذواتهم ، وأننى أوجه إليهم خطابى حين قلت : « أرسلوا اللحية أو لا ترسلوها ، واحملوا المسابح أو لا تحملوها . . . » ، ولم يفتهم أن يستغلوا ما كان بينى وبين أبى من جفوة للأسباب العائلية التى أشرت إليها سابقاً ؛ فلفتوا نظره إلى المقال ، وشاركهم الوالد فى السخط علىّ بسببه ، ثم أضاف إليه أسباباً أخرى سابقة ولاحقة ، من بينها كتابتى مقالاً آخر بعنوان « أنـّة محزون » . وانتهت الزوبعة بالقطيعة الحاسمة من جانبه والاستقلال المنشود من جانبي .

* * *

ماقولكم ، دام فضلكم ؟

ولم أكد أشعر بذلك الاستقلال حتى استأنفت الهجوم على « البرانية » فى صورة جديدة ؛ نقلت المعركة من قريتنا الصغيرة ، حيث كنت أواجه فريقاً متزايداً من أنصار الشيخ السبكى ، إلى ميدان أوسع مركزه القاهرة ، ورجاله هذه المرة طائفة من « مشايخنا العلماء الأعلام ، أئمة الدين وحملة كتاب الله ، ومن نحب أن نسميهم — بحق — مصابيح الهدى ومنائر الإسلام » ، فقد تبين للناس أنهم ابتزوا ثلاثة آلاف جنيه من أموال الأوقاف الخيرية . فكتبت فى «السياسة الأسبوعية » مقالاً قصيراً عن هذا الموضوع جعلت عنوانه « أفتونى »(١) ؛ ووجهت الخطاب إلى « سادتنا العلماء وشيوخنا الأجلاء » فى « موضوع كان له حظ من تفكير الناس وتفسيراتهم فى هذه الأيام » وقلت : « مارأيكم ، دام فضلكم فى ثلاثة آلاف من الجنيهات تبتز من أموال الأوقاف الخيرية لغايات خاصة غير خفية ، وتحت ستار الدين ، والدين منها براء ! . أحلال هذا أم حرام ؛ أم فيه قولان ؟ ثم مارأيكم فى هؤلاء الأتقياء الزاهدين فى حطام الدنيا يتكالبون عليها ، فيفنون فى ذلك أجسامهم بل ذممهم وضمائرهم ، ويكبرون المال ويقدسونه ، حتى لينسون الله ورسوله » واختتمت المقال موجهاً الخطاب إلى « أصحاب ثلاثة الآلاف » وإلى أمثالهم فقلت : « كنا نود أن نعتقد أنكم مخلصون فيما تظهرون من غيرة على الدين ، وأنكم تفعلون ما تفعلون مسوقين بهذه الغيرة ، مدفوعين بوحى العقيدة وصدق اليقين . وكنا نود أن نصدق أيضاً ماتذيعونه حول أنفسكم ، وما تخلعونه على أشخاصكم من مظاهر نزاهة الذمة والضمير ، ونقاء

---

(١) « السياسة الأسبوعية » ٢٣ أبريل ١٩٢٧ .

النفس والقلب ، وطهارة اليد والجيب . . . وأخيراً كنا نود أن نعتقد أن الفضيلة تعمر قلوب « أصحاب الفضيلة » . لـكنها أمنية لم تتحقق مع الأسف الشديد : فإن ما تـكشف لنا الأيام من أمركم لدليل على أن التقوى لا تعرف سبيلا إلى القلوب إلا حين يتدفق المال إلى الجيوب ! وا أسفاه ! لقد انـكشف للناس حالـكم ، وتبينوا الحق من أمركم : فليس ما تظهرون به أمام الناس عملاً خالصاً لوجه الله ، ولا هو خدمة بريئة من أجل الدين ، وإنما الدنيا تطلبون ، وللمآرب والغايات تتحركون،وأمام تمثال المال تركعون وتسجدون. فإنا لله وإنا إليه راجعون » .

هل العلم صديق للإنسان ؟

وغادرت هذا الميدان المحلى إلى ميدان آخر عالمى . فاستوقفتنى مشكلة العلم والأخلاق ، ومضيت أقرأ وأتأمل ، وكانت نتيجة هذه الدراسة التأملية مقالاً نشرته بعنوان « هل العلم صديق للإنسان ؟ »(١) قلت فيه إنى لا أرى حداً لما يأتى به الإنسان من مغامرات رهيبة فى آفاق العلم . وإن العقل لتساوره الحيرة بإزاء ما ستكون عليه الحياة أيام أحفادنا . ولست أطمع فى أن أعيش حتى أشاهدها ولـكنى أود لو يتاح لى أن أعود إلى هذا العالم ولو مرة واحدة كل مائة عام ، لأرى كيف تسير القافلة القديمة تحت دوافع القوى الهائلة التى أزاحت الستار عن أسرارها ، وكشفت لنا عن خفاياها . وقلت مفسراً أسباب تخوفنا من العلم ، مع أنه رهن إشارة الإنسان وطوع أمره : « وإنه ليهولنا أمر القوى التى استطاع العلم ابتعاثها حتى اليوم . وقد يساورنا القلق لفـكرة القوى التى قد يوفق إلى ابتعاثها فى الغـد :

---

(١) « السياسة الأسبوعية » ٣٠ يوليو ١٩٢٧ .

فقد يأتى يوم نرى فيه الوجود الإنسانى نفسه تحت رحمة عالم من العلماء ، ونرى أن لمسة زر صغير قد تفجر قوى عنيفة تقضى على جماعات وشعوب بأسرها . . » ثم قلت : « والخلاصة أننا نخشى العلم لأننا لا نفتأ نتشبث بحماقاتنا القديمة الهوجاء ، ولأننا لم نصل بعد إلى تسوية خصوماتنا العنصرية التافهة » .

أفكانت هذه نبوءة منى بالأخطار التى سيتعرض لها العالم بعد ذلك بعشرين سنة بفضل الأسلحة الذرية ؟ مهما يكن الأمر فقد مضيت فى مقالى فعبرت عن أملى فى أن يكون العلم فى المستقبل قوة رحيمة كلها خير وبركة تخفف أعباء سكان الأرض جميعاً ، وذكرت مع ذلك « أن الشك يخامرنى فى استطاعة العلم أن يجعلنا أوفر سعادة وهناءة ، وإن كنت على يقين بأنه لا يجعلنا أكثر حكمة ورشاداً ! » . وأشرت فى وضوح إلى أن صداقة العلم للإنسان أو عداوته له إنما هى مسألة إنسانية فى صميمها ، ترجع إلى قوة النفوس ومتانتها ، وقلت : « إن الأمر كله إنما يتوقف علينا ، وعلى مدى شعورنا بوجوب الإقلاع عن الخطة السقيمة التى اتبعتها قافلتنا فى ماضيها . ولو سار أهل العلم على أساس الحكمة والروية لزال خوفنا منه ، ولأصبحنا نرى فيه ذلك المحسن المتفضل الذى يدرّ الخير على الجنس البشرى جميعاً . ومن ثم نستطيع أن نستخدم المال الذى اعتدنا إنفاقه على السلاح والذخائر فى وجوه الإصلاح وفى تحسين مرافق الحياة تحسيناً من شأنه أن يحل مشاكل الإنتاج والطعام والزراعة والصناعة وما إليها ، وأن يهيئ لنا حياة أرغد وأهنأ وأوفر سلاماً واطمئناناً ، وعالماً أرحب مكاناً لإقامتنا القصيرة مما كان عليه فى تاريخه المضطرب العصيب » .

وختمت المقال بالدعوة إلى ما يسمى فى لغة السياسة العصرية « التعايش

السلمى » ، ووجهت النذير الذى كثيراً ما وجهه المفكرون المعاصرون بعد إطلاق القنبلة الذرية فى الحرب العالمية الثانية فقلت : « لقد آن لنا أن نتعلم كيف نعيش معاً فى وفاق وأمن وسلام ، وأن نعمل على تنظيم أنفسنا وضم صفوفنا فى مواجهة الفتنة النائمة التى لو قدر لها أن تستيقظ لقضت على الغالب والمغلوب على السواء » .[1]

ويخطر ببالى الآن أن هذا الموقف « الجوانى » الذى وقفته من مشكلة العلم والأخلاق ، منذ نحو سبع وثلاثين سنة كان له دخل كبير فى توجيه عنايتى إلى كتاب للأستاذ « ألبير بابيه » عن « أخلاق العلم » ونشرى لترجمته إلى اللغة العربية سنة ١٩٤٦ ضمن السلسلة التى كنت أصدرها باسم « نفائس الفلسفة الغربية[2] » .

فمقالى السالف الذكر يدور على فكرة مؤداها غياب الأخلاق عن العلم ، لا بمعنى التناقض ، ولكن بمعنى عدم كفاية المعرفة العلمية لسعادة الإنسان[3] . والفصول الأولى من كتاب الأستاذ بابيه تؤكد هذه الفكرة . إن العلم لا يستطيع أن يرشدنا إلى القيم الخلقية ، ولا إلى ماينبغى أن يكون ، ولهذا يجب « ألا نطلب إلى العلم ما لا يسوغ له أن يعطينا » .[4] وبهذه المناسبة أذكر أننى قد وجهت نظر الأستاذ بابيه سنة ١٩٣٤ إلى أن كلامه عن أخلاق العلم فى الفصول الأخيرة من كتابه إنما يعنى أخلاق العلماء ، لا من حيث هم علماء ، ولكن من حيث هم ناس . ولهذا آثرت ترجمة العنوان :

---

(١) انظر ترجمتنا لكتاب ياسبرز : « مستقبل الإنسانية » القاهرة ١٩٦٤ .

(٢) انظر ترجمتنا لهذا الكتاب بعنوان : « دفاع عن العلم » (دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ١٩٤٦).

(٣) نبهنى إلى هذه الملاحظة تلميذى الفاضل الدكتور مراد وهبة ، فله خالص الشكر .

(٤) ألبيربابيه : « دفاع عن العلم » ص٥٣ .

« دفاع عن العلم » بدلاً من « أخلاق العلم » (La Morale de la Science) لأنه « أدل على الموضوع ، وأبعد عن الالتباس من العنوان الأصلى » . وأذكر أيضاً أن الأستاذ قد وافقنى ، ووعد بأن يغير العنوان فى الطبعة التالية[١] .

* * *

تقويم جوائى للشباب :

وفى عدد السياسة الأسبوعية الصادر فى ٦ أغسطس نشرت مقالا عنوانه : « أيها الشبان : قدروا شبابكم وانتفعوا به » بينت فيه أن قيمة الشباب تكمن فيما ينطوى عليه من قوة روحية وقدرة جوانية ، وقلت : « إن فى الشباب شيئين لهما قيمتهما وخطرها ، هما حماسته وإقدامه : أما حماسة الشباب فهى روح حياته وقوامها . وأما إقدامه فهو القوة النابضة التى تبعث على الرقى والازدهار » « وفى الشباب حرارة صادقة وحماسة ساذجة ، وفيه شرف وإخلاص ونزاهة . ثم الضمير ، وناهيك بسلطانه عند الشباب . فليس بعسير أن يخفت صوت الضمير عند بعض الكهول والشيوخ ، وأن يتهاونوا فى عقائدهم وأن يتخلوا عن مبادئهم ، ابتغاء المصالح والمغانم . ولكن للشباب من حرارة الإيمان وصدق المبدأ ويقظة الضمير لقوى عظيمة تجرف أمامها كل ما يصادفها من ضعف وتردد واستكانة ورياء » .

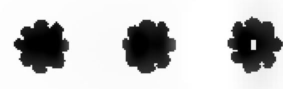
« وفى الشباب وضاءة وإشراق ، فينبغى أن يكون مبتهجاً سعيداً . وأحسب أن الله قد خلقه ليكون كذلك . فابتهاجه ووضاءة وجهه وإشراقه نعم من عند الله ، وهبه إياها للاستمتاع بها ، لا لحرمان نفسه منها . ولكن

(١) « دفاع عن العلم » ص ٨ .

ليس معنى هذا أن يسوغ له ابتذالها أو تبديدها ، بل الخيرُ كل الخير أن يصونها وأن يتناول منها ما يحلو له فى رفق واعتدال . »

« على أن اللذة الحقة ينبغى أن تكون خالصة من علائق البدن ، وينبغى ألا تلتمس إلا ترويحاً للنفس من العناء . أما اللذات الحسية الآثمة فلاحد لما تجره من تلف للبدن وللنفس جميعاً » .

ثم ختمت المقال بشىء يعبر عما كنت أحسه وقتئذ من ابتهاج لظفرى بالاستقلال الفكرى بعد طول الصمت والكتمان ، فقلت : « وعندى أن اللذة الحقة التى لاتعدلها لذات الحياة بأسرها هى تلك الحال الفكرية البريئة التى أستطيع معها أن أقرأ فى روية وإمعان ، وأن أفكرَ فى حرية ونزاهة ، وأن أكتب صراحةً وفى غير ما حرج ، وأن أعلن ما أعتقد فى غير ما وجل ولا إبهام » .



اكتشافى لفلسفة فِشْته :

وفى شتاء سنة ١٩٢٨ عدت إلى استئناف دراسة تاريخ الفلسفة الحديثة ، ابتداءً من الموضوع الذى كنت قد وقفت عنده فى العام السابق . وكان من محاسن الصدف أننى جعلت عمدتى فى تلك الدراسة كتاباً لمؤرخ للفلسفة دانمركى هو «هارلد هفدنج »، فأخذت أقرأ فيه ما كتبه من فصول عن تلاميذ « كانط » وأولهم « فِشْته » . وما كدت أوغل فى قراءة ذلك الفصل عن فشته حتى وجدتنى وقد استخفنى الطرب والابتهاج : لقد وجدت ضالتى بعد أن طال عنها بحثى . فهذا هو فيلسوف الوعى القومى الألمانى ، كما تراءى لى من قبل أن « محمدعبده » هو فيلسوف الوعى المصرى . ذلك أن «فشته»

كان فيلسوفاً وكان عاملاً فى آن واحد، فلم يكن من أصحاب الأبراج العاجية الذين يقبعون فى مكاتبهم، ويخشون على أفكارهم من النور والهواء، فكان قوى الذهن متين الإرادة نافذ البصيرة، وكان كذلك خبيراً بالنفس الإنسانية، يلمح نوازعها ومطامحها، ويلمس مواطن قلقها وهواجسها. وفوق هذا أدرك ما للأفكار من قوة عجيبة، وأدرك الوسائل التى يتيسر بها ربط الأفكار بالعواطف والمشاعر ربطاً لا انفصام له، بحيث تصير الأفكار وكأنها قد امتزجت بدم الإنسان، ومن ثم تصبح الدستور الذى ينظم الشعب به حياته الاجتماعية والسياسية مدى السنين الطوال، واستطاع فشته بفلسفته الحية أن يبعث أمته من رقادها وأن ينفخ فيها روح الجهاد، حتى هبت مرةً واحدة عن بكرة أبيها، فحطمت قيود استعبادها وأجلت جيوش الاحتلال الفرنسى عن أراضيها. وما كدت أقرأ أن كتاب فشته الذى حقق هذه الثورة العارمة فى ألمانيا هو « نداءات إلى الأمة الألمانية » حتى أرسلت فى طلبه، وأخذت أطالعه فى نشوة وحماسة، متخيلاً أن قائداً من قادة الفكر السياسى أو الاجتماعى عندنا — محمد عبده، أو عبدالله نديم، أو عبد الرحمن الكواكبى، أو مصطفى كامل، أو سعد زغلول — هو الذى يوجه هذه النداءات إلى الأمة العربية، وأنه سيحملها بسحر بيانه على أن تعى نفسها وأن تحتل مكانتها اللائقة بها فى ركب الأمم الحية النابضة. وخطر لى آنذاك، كما لا يزال يخطر اليوم، أن أفضل ما يمكن أن ننقله من تراث الغرب إلى لغتنا العربية فى هذه المرحلة من تاريخنا القومى هو هذا الطراز الفريد من الكتب الموجهة الملهمة التى تصوغ الأمم وتصهر الشعوب. فهذا الكتاب الصغير فى حجمه، الكبير فى مرماه، المتغنى بحب الوطن وحب الإنسانية، الفياض بالإيمان بالمثل

والتفاؤل بالمستقبل ، والزاخر بالنصح الخالص يوجهه الفيلسوف إلى قومه ومعاصريه ، وبالزجر اللاذع يوجهه أحياناً إلى أبناء ذلك الوطن وإلى كل متهاون فى حق الإنسانية : مثل هذا الكتاب يجب على أهل الوعى جميعاً فى كل أمة أن يقرأوه قراءة تأمل وتدبر واستقصاء .

* * *

أحمد أمين :

وفى ذلك العام نفسه توطدت صلتى بالمغفور له الأستاذ أحمد أمين . وكنت قد رأيته فى أول قدومه إلى الجامعة وهو بزى الشيوخ ، وارتسمت فى ناظرى منذ رأيته صورة للقاضى الشرعى العصرى المهيب ، وسمعته يتكلم فكان كلامه طبيعيا منطقياً هادئاً وئيداً ، لا أثر فيه للصنعة ولا للحذلقة ، وإنما نحس منه اطمئناناً إلى القديم مع ترحيب صادق بالجديد . وما هى إلا شهور حتى خطر لى أن أستمع إلى محاضراته — فى قسم اللغة العربية — عن الحياة العقلية فى الإسلام ، ودخلت قاعة المحاضرات ، ففوجئت بأستاذ واقف على المنصة بالزى الأفرنجى والطربوش ، فلم أتبينه لأول وهلة ، وظننت أنى أخطأت المكان وهممت بالاعتذار والخروج من القاعة . ولكن الأستاذ الأريب — رحمه الله — بادرنى بقوله مبتسما : « أتريد الشيخ أحمد أمين ؟ أنا هو » . فجلست مع عدد قليل من الطلاب ، واستمعت إلى درسه ، وكان عن « ديكارت » ومذهبه العقلى ومنهجه فى الشك . ولعل هذا الدرس كان حينذاك أول وأوضح ما سمعت وما قرأت باللغة العربية عن « أبى الفلسفة الحديثة » . وأعجبنى من درس الأستاذ أحمد أمين طريقته الميسرة المأنوسة التى تقرب المعنى إلى كل ذهن . رأيته يستعين على إيضاح نظريات ديكارت

بأمثلة حية انتزعها من حياتنا المصرية العصرية ، فكان يقول إن الشك الحقيقى ليس بالأمر الهين المبذول لكل من هب ودب ، بل يتطلب قدراً كبيراً من الشجاعة : لأن الناس بطبعهم ميالون إلى التصديق بالتقليد الذى يعفيهم من بذل الجهد . وهذا ما يفسر لنا نفور الناس فى مصر من الإصلاح المادى الذى أدخله الإمام محمد عبده فى المرافق الصحية بالجامع الأزهر ، حين أبطل « ميضأة » المسجد — وكانت مصدراً للميكروبات وعدوى الأمراض — واستعاض عنها بالماء الجارى فى الأنابيب والحنفيات !

وقد جعلت — فيما بينى وبين نفسى — هذا الأستاذ المتطلع إلى المعرفة الدءوب على العمل ، قدوةً لى أترسم خطاه فى حياتى الجامعية . ولعل صورة ذلك الشيخ العصرى الذى لم يتردد فى اتخاذ الزى الإفرنجى حين دخل هيئة التدريس فى الكلية — بعد أن تعلم الإنجليزية وهو قاض بالمحاكم الشرعية — كانت ماثلة بخاطرى حين ذهبت إلى قريتنا إبان شهور الصيف ، وقد حملت معى عدداً قليلاً من روائع المؤلفات الإنجليزية والفرنسية والألمانية التى تترجم لمشاهير الأدباء والمفكرين الغربيين ، ككتاب بوزويل عن « حياة جونسون » ، وكتاب إكرمان عن « أحاديث جوته » وكتاب « ذكريات الطفولة » لإرنست رنان — ولعل اختيارى لهذه الكتب الثلاثة لم يقع مصادفةً ولا جزافاً : فربما كان الدافع إليه شغفى بذلك النوع من الأدب الذى يعنى بسير المفكرين ، وإيثارى لمعرفة آثارهم معرفةً مباشرة من ثنايا كلامهم وتصرفاتهم فى مختلف مواقف حياتهم . وخرجت من قراءاتى المتنوعة الحرة بمقال نشرته بعنوان « ثمرات أذهان »[1]، عبرت فيه عن اقتناعى الراسخ بأن كتاباً واحداً نقرؤه قراءة تدبر وإمعان خير من استظهار عشرات

(١) « السياسة الأسبوعية » ٢٥ اغسطس ١٩٢٨ .

من الـكتب وجمع أشتات من المعلومات ، ونحوت فيه إلى إيثارى الغوص والتعمق على السطحية والاتساع ، ودعوت الشبيبة المصرية الفتية إلى الاستمتاع بتلك اللذة الجوانية الخالصة التى لا تعدلها لذة الطعام والشراب ، فقلت : « الدكتور جونسون عَلَـم من أعلام الأدب الإنجليزى ، وشيخ أدباء عصره ، سئل ذات مرة : « من هو أشقى الناس ؟ » فقال : « هو ذلك الذى لا يستطيع أن يقرأ فى يوم مطير » . وعقبت على ذلك بقولى : « وقد نستطيع بدورنا — ونحن فى مصر — أن نقول قياساً على جواب جونسون : إن أشقى الناس من لايستطيع أن يقرأ فى يوم قائظ » .

جوانية جوته :

ومن أحاديث جوته مع إكرمان ، قيَّـدت بعض خواطر الشاعر الـكبير عن الحرية ومضمونها الجوانى ، فسجلت فى مفـكرتى ما نصه : « جوته : ليست الحرية أن نرفض الاعتراف بأى شىء فوقنا ، بل هى احترامنا لشىء يسمو علينا : لأننا باحترامه نرفع أنفسنا إليه . وبهذا الإقرار نفسه ندلل على أننا جديرون بأن نرتفع إلى مستواه » . واتضح لى من التأمل فى هذا الخاطر معنى كلمة جوته فى موضع آخر من آثاره : « إن الحياة مغامرة فريدة لا مغامرة لتنمية ما قد وضعته الطبيعة فى نفسى ، بل مغامرة عن طريق ما أبذله من جهد لتحصيل ما لم تضعه الطبيعة فى نفسى » . ولخصت فـكرة جوته فى أن المفـكر والشاعر والفنان ، كل واحد منهم يولد وفى نفسه صورة داخلية للعالم الخارجى : « إن معرفة العالم مفطورة فى نفس الشاعر المطبوع ولا يحتاج لتصويره تصويراً صحيحاً إلى تجارب كثيرة أو مشاهدات منوعة .. وإن عالم الحب والبغض والأمل واليأس وما شئت أن تطلقه من أسماء على أحوال النفس وانفعالاتها ، مفطور كامن لدى الشاعر . . ولو لم

يكن العالم فى نفسى عن طريق التكهن وسبق التخيل لبقيت أعمى ذا عينين مبصرتين ، ولكانت التجربة والمشاهدة كلها تعباً لا ثمرة له : فالضوء هنالك والألوان تحيط بنا . ولكن إذا لم يكن لدينا ضوء ولم يكن فى عيوننا ألوان لما استطعنا أن ندرك الظواهر الخارجية »(١). وقد ساقتنى صحبة جوته فى أحاديثه مع إكرمان إلى الانكباب على دراسة بعض آثاره الأخرى ، فقرأت « آلام فرتر » (وكان قد نقلها إلى العربية الأستاذ الأديب محمد حسن الزيات ، صاحب مجلة « الرسالة ») كما قرأت رواية جوته « الوشائج المتخيَّرة »(٢)، واستوقفنى حينئذ من هذه الرواية الأخيرة ملاحظات دونت بعضها فى كراساتى كقول « إدوارد » (أحد أشخاصها) :« الإنسان نرجسى النزعة حقاً ، لابد أن يرى نفسه فى كل مكان » ، وقول الكابتن (وهو شخص آخر من أشخاصها) :« هكذا يتناول الإنسان كل مايجده خارج نفسه: حكمته وخرقه ، إرادته ونزواته ، يعيرها للحيوان وللنبات وللعناصر وللآلهة» .

« رنان » وذكريات الطفولة :

أما « ذكريات الطفولة » لرنان فقد جذبنى إليها مواقفها « الجوانية » من خلال أحداثها الخارجية : فقد رأيت مؤلفها — وهو على ما عهدنا من النزوع إلى التحرر والدعوة إلى التجديد والنفور من التقليد — شديد الحرص على تأكيد معنى جميل قد خفى على الكثيرين فى أيامه وأيامنا هذه : وهو أن احترامنا لماضينا دليل على حبنا للتقدم ، إذ يقول: «إن أوخم الأخطاء عاقبةً أن يظن المرء أنه يخدم وطنه عن طريق التشنيع على أولئك الذين

(١) راجع كتاب الأستاذ على أدهم : « صور ادبية » ص ٦٧ — ٦٩ .
(٢) وقد ترجها الدكتور عبد الرحمن بدوى سنة ١٩٤٥ باسم «الأنساب المختارة» .

شيدوه . فجميع القرون فى تاريخ الأمة إنما هى صحائف كتاب واحد . وإن أنصار التقدم الحقيقيين هم أولئك الذين كانت نقطة البداية عندهم احتراماً للماضى . إن كل صنعنا وكل كياننا هما النتيجة التى انتهى إليها عمل القرون» واستوقف نظرى من رنان كذلك نظرته الخاصة إلى الدين ، وهى تلك التى نجد رسومها الأولى فى قصته « ياتريس » ، إذ قال : « الدين باطل من جهة الموضوع ، أى فى ذاته ومن جهة مايأمرنا باعتقاده . ولـكنه حق دائما وأبداً من جهة الذات ، أى من جهة حاجتنا إليه ومن جهة الشعور الدينى الذى يطابقه . ووجهة النظر هذه هى الأهم فى رأى الفيلسوف الذى يعرف أن العقيدة النقلية فى الأديان ليست إلا جزءاً ثانوياً جداً يقبله المرء من أجل الروح والحياة الأخلاقية اللتين هما جزؤها الرئيسى . لـكى تصنع الإنسانية أشياء جميلة لابد لها من ميتافيزيقا . . . »

* * *

مع فردريك شيلر :

كان العام الدراسى ١٩٢٨ — ١٩٢٩ عاما حافلا فى حياتى الجامعية : فقد بدأ شغفى بالأدب العالمى الإنسانى بالمعنى الواسع للأدب . قرأت رسائل «روسو» عن العلم والأخلاق ، وقرأت اعترافاته على الخصوص ، وأقبلت على قراءة بعض القصص الأدبية المشهورة فى الفرنسية والإنجليزية ، كقصة « مانون ليسكو » للأب بريفو ، وقصة « تس الدربلفيلية » « لتوماس هاردى » ، كما شغفت بشعر « ألفرد دوفينى » — ولا سيما قصائده الفلسفية عن « موت الذئب » و « موسى » و « الزجاجة فى البحر » — وقرأت شعر « لا مرتين » ، ولا سيما قصيدتيه « البحيرة » و « العـزلة » .

وقد تركت هذه القراءات فى نفسى أثراً عميقاً باقيا . وبعد أن عشت فى صحبة « جوته » فترة من الزمان ، أقبلت على دراسة صديقه الشاعر «فردريك شيلر»: فقرأت شيئا من شعره ، ولا أزال أحفظ قصيدته الموسومة باسم « أمل » بلغتها الألمانية . ولم ألبث أن وجدتنى مكباً على ترجمتها إلى العربية ، وبعد أن فرغت من ذلك أودعتها أدراج مكتبى ، إلى أن نشرتها بعدئذ فى مجلة شهرية[1] ، وقدمت للترجمة العربية بكلمة تعريف بالشاعر جاء فيها : « فردريك شيللر شاعر وكاتب ألمانى كبير ، عاش فى النصف الثانى من القرن الثامن عشر وترك آثاراً أدبية مشهورة ، ونظم الكثير من المآسى ، وقد ترجم معظمها إلى اللغات الأوربية . ولكن اللغة العربية لم تعرف من آثار هذا الشاعر المؤرخ سوى « اللصوص » ، وهى مأساة ذائعة الصيت ترجمها أخيراً إلى العربية صديقنا عبده أفندى الزيات[2] . ومن أشهر مؤلفات شيلر عدا هذه : « فالنشتين » و « مارى سيتوارت » و « دون كارلوس » و « وليم تل » ، وكلها مآسى معروفة ، ولم يزل حظها من الإقبال عظيماً ... وقد كان شيلر صديقاً لجوته ، وكان زعيماً من زعماء المدرسة الرومانتية ، وهم طائفة المجددين فى الأدب ، النازعين إلى التحرر من قيود الكتابة وأوضاعها على ما سنه القدماء . وكان شيلر يترسم المثل الأعلى ، وظل يدعو إليه فى معظم ما كتب ، ولعله كان يغلو فى ذلك بعض الأحيان . أما شعره فقد حفل بمبادىء خلقية تقوم على فلسفة كانط شيخ فلاسفة الألمان على الإطلاق . ومات شيلر سنة ١٨٠٥ بعد أن بلغ أوج الشهرة ، بما كان لشعره من الأثر العميق فى الشبيبة الألمانية .

(١) انظر مجلة « المعرفة » لصاحبها الأستاذ عبد العزيز الأسلامبولى ، يونية ١٩٣١ .

(٢) هو الأستاذ عبده الزيات المحامى الأديب مؤلف الكتاب القيم « سعد زغلول من أقضيته » . القاهرة ١٩٤٢ .

« ولعلى أحسنت الاختيار حين رأيت أن أقدم اليوم إلى الشبيبة المصرية قصيدة من درر شعره . فشبابنا أحوج ما يكونون إلى هذا الأدب الذى يزكى فى نفوسهم روح الأمل ، ويحثهم على الطموح إلى « المثل الأعلى » — وهو عندنا الشىء الوحيد الذى يجعل للحياة قيمة . وإنى لموقن بأن هذه القصيدة، وقد عالجتُ نقلها مباشرة عن اللغة الألمانية ، فقدت كثيراً من طلاوتها التى يحسها من يقرأها بلغتها الأصلية . وأرجو أن يتاح لغيرى ممن لهم فى صناعة القريض باع ، أن يصوغها شعراً عربياً : قال « شيلر » فى قصيدته « أمل » :

يتحدث الناس كثيراً ويحلمون
بأيام مقبلة أزهى مما هم فيه وأنضر
وإلى غاية سعيدة ذهبية
تراهم يجرون ويستبقون
يصبح العالم كهلاً ثم يعود بعد ذلك صبيا
ولكن الإنسان ما برح يطمح إلى المعالى رقيا
إنه الأمل يرافقه مدى الحياة
يغمر الصبى المرح الطروب
ونوره السحرى يستثير الشباب
وليس يخبو أواره لدى الشيخ خالطه المشيب ،
لأن الشيخ إذا كان يطّرح فى القبر عبء السنين
فإنه عند القبر يغرس الأمل
ليس الذى أقول لغواً ولا وهماً
يجول فى رأس أحمق مأفون ،
بل إن فى القلب هاجساً يهيب بنا :

إنا خلقنا لما هو أنبل وأسمى
وما يناجى به الصوت الباطن فينا
محال أن تضل به نفوس الآملين »

عود إلى الأدب الفرنسى :

وقد كانت محاضرات الأستاذ « جستاف ميشو » سنتى ١٩٢٦ — ١٩٢٧ حافزاً لى على دراسة شعر « ألفرد دو موسيه » و « الفرد دو ڤينى » ، وجاءت محاضراته العامة عن المسرح الفرنسى العصرى حافزاً جديداً على دراسة مسرحيات « روستان » و « هرڤيو » و « هنرى برنشتين » و « باتاى » . وكان من آثار هذه الدراسة أن نشرت مقالاً قصيراً لخصت فيه محاضرة للأستاذ « ميشو » قلت فيه(١) : « الأستاذ جوستاف ميشو عميد كلية الآداب بالجامعة المصرية فى طليعة المشتغلين بالأدب الفرنسى ، وله فيه مباحث قيمة . وهو معروف فى مصر لدى جمهرة المتأدبين ولدى المثقفين من شبابنا المستنير . والمطلعون منهم يذكرون محاضراته عن « الفرد دوڤينى » فى العام الماضى . أما محاضراته العامة هذا الشتاء فموضوعها « بعض كتاب المسرح الفرنسى المعاصر » . ولعل فى مثل هذه الموضوعات من الطرافة ما يحببها إلى نفوس الكثيرين . تكلم الأستاذ فى محاضرته الاولى عن نشأة التأليف المسرحى فى فرنسا وتطوره بوجه الإجمال حتى وصل إلى العصر الحاضر ، فذكر بعض مؤلفيه وخص بالذكر منهم « إدمون روستان » وعرض لمؤلفاته نقداً وتحليلاً ، ثم تناول روايته « سيرانو دو برچراك » متبسطاً فى الكلام عليها مبيناً خصائصها وعوامل نجاحها . وها نحن أولاء نورد ملخصاً لمحاضرته

(١) « السياسة » ٢٤ ديسمبر ١٩٢٨ .

الثانية . ونعترف أن هذا الملخص شديد الإيجاز ، وقد يعسر فهمه على من لم يكن لهم إلمام بطرف من أدوار المسرح الفرنسى وتاريخه . غير أنه يعطى فكرة نافعة على كل حال » . وقد سجلت فى ذلك المقال ملاحظات الأستاذ على أسلوب « برنشتين » فى التأليف المسرحى فقلت : « وروايات برنشتين حافلة بالآراء يدلى بها ويعززها بقدر ما فى وسعه . ودراسة النفسيات عنصر من أهم عناصر نجاحه : يتمثل هذا بأجلى مظاهره فى مسرحية « السر » : تجد إنما قد اقترف ويطلب الكشف عنه ، غير أنك ما تكاد تأتى على منتصف المسرحية حتى تجد السر يُفضَى به إلى النظارة وإلى أشخاص المسرحية أنفسهم ، وكل ما يبقى فى المسرحية من لذة أو إمتاع إنما يكون فى الشرح السيكولوجى لفصولها ، وفى تلك الفورة من عواطف وانفعالات أثارها اكتشاف ذلك السر — وذلك ضرب من ضروب الكلاسيكية الجبارة الصاخبة ، لكنه من الكلاسيكية بغير جدال » .

وقد لقينى الأستاذ أحمد أمين عقب نشر هذا المقال ، وأفضى إلى بأنه قرأه فى « السياسة » ولكنه وجده شديد التركيز ولا يخلو من غموض ، فقلت له يومئذ إن ذلك الغموض لازم لخلق الجو الذى تدور فيه أحداث المسرحية ، وأضفت متسائلا : « لمَ لا يأخذ المؤلف بيد القارىء أو المستمع حتى يجتهد ويبذل الجهد للتأمل وللفهم ؟ » ومنذ ذلك الحين وأنا أعتقد أن الطريق الجوانى أصعب الطرق ، ولكنه أعمقها وأنفعها .

لمحة إلى مجد الاسكندرية :

ذكرت أن صلتى بالأستاذ أحمد أمين قد توطدت منذ أن جاء إلى كلية الآداب ، وبعد الدرس الذى سمعته منه عن ديكارت لطلبة قسم اللغة العربية ،

حرصت على المداومة على الاشتراك فى الندوة الصغيرة التى كان ينظمها لأولئك الطلاب مرة كل أسبوع . ولما كان الأستاذ يعلم اهتمامى بالثقافة اليونانية وعلاقتها بالثقافة العربية فقد عهد إلىّ بدراسة الحركة الثقافية فى الإسكندرية قبيل دخول العرب إلى مصر . وألقيت عن ذلك الموضوع محاضرة أمام الطلاب وبحضور الأستاذ الذى « ارتاح للجهد المبذول فى البحث وأثنى عليه ، وطلب تكملة له عن يحيى النحوى . وقد أعجبه أنى عنيت بإبراز مجد الإسكندرية فى المجال الثقافى إبان العصر القديم »(١) . وقد كان إعداد ذلك البحث بداية جولة استطلاعية لفترة من تاريخ بلادنا كادت أن تكون مجهولة لدى المثقفين فى ذلك الحين. وأذكر أننى دونت فى يومياتى لسنة ١٩٢٩ شيئاً مما كنت أستشعره من نشوة الآفاق الجديدة التى انفتحت أمام عينى . ولئن كنت آسفا على ضياع نص المحاضرة التى ألقيتها على دفعتين بحضور الأستاذ أحمد أمين ، فإن اغتباطى شديد بالعثور على جزء منها كنت قد فصلته عنها ونشرته فى « صحيفة الجامعة المصرية »(٢) ، وقد جاء فيه ما يلى أورده بنصه :

« لما انطفأ سراج المدارس اليونانية سطع فى سماء الإسكندرية كوكب مدرستها الخالدة ؛ فلم تلبث أن صارت الإسكندرية مشكاة للعلم والفلسفة والفن جميعاً ، ونبغ فيها علماء بثوا فى الخافقين شهرتها منذ عهد البطالسة من هؤلاء إقليدس وأرشميدس الرياضيان ، وبطليموس وايراتستنيز الجغرافيان ، وفيلون وأفلوطين الفيلسوفان ، وإيراز ستراتس وجالينوس الطبيبان وغيرهم

(١) مقتبس مما دونته فى مفكرتى عن يوم الأحد ١٠ من فبراير ١٩٢٩ .
(٢) فى العدد الصادر فى يونيو ١٩٣١ .

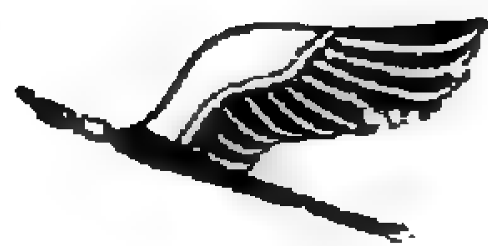
كثير . وإذا كانت الإسكندرية موئل العلم ومبعث أنوار المعرفة ، فقد وفد عليها أغلب علماء اليونان وأئمة الفكر فيها ، كفيثاغورس ، وهيرودتس وأفلاطون وأرسطو ، فتلقى بعضهم عنها مبادىء الفلسفة وقواعد الدين ، وأخذ البعض الآخر حقائق العلوم وأنماط الفنون .

ويقول الأستاذ « برشيا » فى كتابه المسمى « إسكندرية مصر » : يجب أن نقدر إلى أبعد غاية ، الخدمات التى أدتها الاسكندرية للفن الكلاسيكى من ترتيب وتصنيف وشرح وتفسير . وإذا كان العصر الإسكندرى فى الأدب عصر ركود واضمحلال ، وكان يغلب على أدبه طابع الفقه اللغوى ، فإن هذا العصر نفسه خليق أن يزهو وأن يطالب بمجد مؤثل بما أداه من تقدم هائل عجيب فى مضمار الطبيعيات وفى فنون العلوم المختلفة » .

وقال القفطى صاحب « أخبار الحكماء » : « الاسكندرانيون هم الذين رتبوا بالاسكندرية دار العلم ومجالس الدرس الطبى . وكانوا يقرأون كتب جالينوس ويرتبونها على الصورة التى تقرأ بها اليوم ، وعملوا لها تفاسير وجوامع تختصر معانيها وتسهل على القارئ ضبطها وحملها فى الأسفار . فأولهم على ما رتبه إسحاق بن حنين ، اصطفين الاسكندرانى ثم جاسيوس وانقيلاؤس ومارنيوس : فهؤلاء الأربعة عمدة الأطباء الإسكندرانيين » .

وقد أضفتُ إلى ما تقدم أننا نعلم أن فى الإسكندرية وضع إقليدس كتاب « الأصول » الذى كان فى العصر القديم وما زال أشهر رسالة فى الهندسة . « وقد كان الإسكندرانيون أئمة فى علوم الفلك والجغرافيا والرياضيات والطبيعيات والطب ، وكان لأطباء الإسكندرية شهرة ذائعة فى أنحاء العالم : كان يكفى أن يقول الطبيب إنه تلقى علومه فى الإسكندرية فيجد من الناس اطمئناناً إليه وإقبالاً عليه وتسليماً له بالفضل والكفاية » .

وقلت فى نهاية المقال : « كان بالإسكندرية اطلاع وتحصيل وثقافة ، وكان فيها علم وفن ودين . وكان بها أيضاً ظرف وترف ولين . غير أن مباحث مفكريها كان يشوبها غير قليل من الحذلقة والصنعة . وقد عرفت الإسكندرية من أبنائها من انقطعوا للعلم وتوفروا على البحث : كذلك كان شأن مدينتنا المصرية الخالدة أو « مدينة النور » كما سماها « هيروندا س » .



يـوميات جوانيــة

درجتُ ، منذ دخولى الجامعة ، على أن أخصص لنفسى فى كل عام دراسى مفكرةَ جيب ومفكرةَ مكتب، أقيّد فيهما خلاصة من انطباعاتى وتأملاتى ، وقبسات من تجاربى ومطالعاتى . وأصبح هذا العمل اليومى عادة عندى أزاولها وأواصلها حتى يومنا هذا من غير انقطاع لأى سبب من الأسباب .

وأتممت دراستى الجامعية فى القاهرة سنة ١٩٣٠ ، فشددت الرحال إلى باريس ، تاركاً ورائى فى قريتنا عند بعض أقربائى أكثر كتبى وأوراقى .

وكان الغالب على ظنى ، حين عدت من بعثتى الطويلة التى دامت ثمانى سنوات فى الخارج ، أن المذكرات التى كنت سجلتها فى السنوات السابقة على البعثة قد ضاعت كلها مع أوراقى الأخرى أثناء غيبتى ، ولكن مصادفات لم تكن فى الحسبان قد ساقتنى عن غير قصد منى إلى العثور على مفكرة جيب صغيرة لسنة ١٩٢٩ ومفكرة مكتب متوسطة لسنة ١٩٣٠ .

فلما عاودت النظر فى المفكرتين بدا لى أن أنتزع من صفحاتهما الكثيرة بعض الخواطر والتجارب الشخصية المتصلة بقضايا وأحداث عامة ، فكرية وأخلاقية . وأحسب أن هذه اليوميات ، بصورتها هذه كما كتبتها منذ نحو خمس وثلاثين سنة ، تدل دلالة واضحة على مشاغلى الجوانية ، التى كانت ولا شك مشاغل غيرى من شباب جيلى ، وهى لذلك تغنينى عن التفسير والتعليق(١) .

---

(١) لو شئت أن أفصح فى بعض اليوميات لفعلت ، ولكن يخطر ببالى قول الشاعر :

قومى هم قتلوا أميم أخى فاذا رميت يصيبنى سهمى

الجمعة ٤ من يناير ١٩٢٩ : رأيت جماعة « المولوية » ، بمقرهم فى الخيامية للمرة الثانية بعد صلاة العصر . وكان المكان غاصاً بالمصريين والأجانب من المقيمين والسائحين، يتفرجون على الدراويش وهم يرقصون فى أردية حريرية بيضاء هفهافة ، ويدورون دوراناً عجيباً على نغمات الموسيقى . . . ويقال إن هذه طريقتهم فى التصوف ! لقد كنت أظن أن الصوفية — وهم أهل الباطن — يزهدون فى المظاهر ، ويؤثرون الصوف و « المرقعات » على الدمقس والحرير . فلله فى خلقه شئون ! .

* * *

الأحد ٦ من يناير ١٩٢٩ : قرأت ما استطعت من مؤلفات ديكارت، فوجدت وجوها للشبه كثيرة بينه وبين حجة الإسلام الغزالى : حملة على الجمود والتقليد ، ونزوع إلى التحرر والتجديد ؛ سفر وارتحال ؛ واطراح الكتب أحياناً للعكوف على الخلوة والتأمل ؛ أزمة شك وحيرة ؛ انتهاء الشك إلى يقين وإلى تمكين للاعتقاد الدينى ودفاع عنه متين .. ولكن ما أبعد الفرق بين هذا اليقين وذاك ! .

* * *

الإثنين ٧ من يناير ١٩٢٩ : فى الجزء الثانى من كتاب « إحياء علوم الدين » للغزالى ما معناه أن من يتهرب من مسئوليته نحو أبنائه لا تنفعه صلاة ولا صوم ولا زكاة ولا حج . فهل يتأملون ؟ لو كان العدل قائماً على الأرض لكان القصاص عظيما للهارب من أبنائه : إنه يسلبهم سعادة الحياة وهناءها ، ولو قد استطاع لسلبهم نعمة الحياة نفسها إرضاء لزوجاته الأخريات . ومع ذلك يترك مثل هذا الرجل آمناً مطمئناً كأنه ما اقترف إثماً ولا أتى أمراً

نـكراً . فإذا بدا لك أن تسائلهم عن هذا برروه باسم الدين . خسئوا ، والله ، إن الدين منهم براء .

* * *

الخميس ١٧ من يناير ١٩٢٩ : « فى اللغات الغربية ، الإنسان يقرأ ليفهم . ولـكن فى اللغة العربية ، لابد للإنسان أن يكون فاهماً من قبل حتى يستطيع أن يقرأ : وليس هذا بعيب فى لغتنا ، ولـكنه فى نظرى ميزة لا يستهان بها : دعوة القارئ إلى التأهب للفهم » .

* * *

السبت ١٩من يناير ١٩٢٩ : قرأت مقالة المازنى الثانية : « بين كتبى » . وأوافقه على قوله : « كلا ليست الحياة ظالمة ولاالقدر قاسياً ، وإنهما لرحيمان . ولقد أوتى كل مخلوق القدرة على التـكيف : ففى وسعه أن يكون وفق مطالب الحياة . وهذا يعادل عندى مايبدو من صرامة الحياة وعنت المقادير . نعم ، كانت تـكون صارمة لو كنا جامدين لا نملك التحول ، ولا نستطيع التـكيف حسبما تقضى به ظروف العيش » .

إن موافقتى على رأى المازنى مصدرها فى الحقيقة تجربتى الشخصية التى ولَّـدت عندى إيماناً بالحرية لا يتزعزع .

* * *

الاثنين ٢١ من يناير ١٩٢٩ : « الأجدر بى أن أعنى عنايةً خاصة بدراسة مفـكرى الإسلام ، والتشبع من الروح العربى ، قبل التعمق فى دراسة الفـكر الغربى . إن فى لغتنا آيات من الفن البيانى قد لا نجد لها نظيراً فى أى لغة أفرنجية أخرى . وهذه شهادة البارون كارا دوفو على أسلوب الغزالى بأنه لا يعرف فى أى أدب من آداب الأمم قديمها وحديثها ما يعادل

أدب الغزالى فى ثرائه ودقته ولطافته (كارا دوڤو : « الغزالى » (بالفرنسية) باريس سنة ١٩٠٢ ص ٥٤) فهل للمثقفين عندنا أن يتدبروا هذا الكلام قبل أن يتشدقوا بما لا يعرفون ؟ »

* * *

الخميس ٢٤ من يناير ١٩٢٩ : « لعل أسمى مراتب المدنية هى تلك التى يتكاتف فيها عناصر ثلاثة على بلوغ أغراض ثلاثة : يتكاتف العقل والإرادة والخيال ، لبلوغ الحق والخير والجمال » .

* * *

الثلاثاء ٢٩ من يناير ١٩٢٩ « شتان بين أقوالنا وأفعالنا ! أليس من المخجل أن نرى بعض المصريين ينزلون بلغتهم إلى درجة لا ترضاها أمة حية للغتها ولا لكرامتها ؟ فالمثقفون — المزعومون — منهم إذا أرادوا أن يخاطبوا شخصاً أوروبياً خاطبوه بلغته هو ، ولو كان يعرف العربية أما العوام فتراهم لجهلهم باللغات الأوربية يخاطبون الأجنبى بلغة لجة غثة ، مغشوشة ممسوخة ، هى خليط من اللهجة العربية السقيمة واللكنة الغربية المرذولة . فيا للحسرة ! أين شعورهم بالوطنية ، وقد أفرطوا فى الكلام عنها دون أن يعوها وعياً سليما ! » .

* * *

الخميس ٣١ من يناير ١٩٢٩ « يخطىء من يحسب اليابانيين تفرنجوا أو « تغربوا » ، لفرط إعجابهم بحضارة الغرب : فالواقع أن أهل اليابان ما فتئوا مستمسكين بجوهر حضارتهم ، محافظين على روح تراثهم . اليابانيون لم يأخذوا عن الغرب إلا ما يمكن أن ينقل ، وأن يستعار ، دون أن يمس أعماق النفوس : لم ينقلوا عن أوربا وأمريكا إلا ما يتصل بالجوانب السياسية والاقتصادية فى حياة المجتمع ، أعنى تطبيقات العلم فى ميادين

الإدارة والصناعة والتجارة والملاحة والحرب والتعليم . أما ما يتصل بالفكر والشعور والعقيدة والفن فقد حرص الشعب على أن يظل حراً وسيداً ، محتفظاً بأسلوبه الخاص فى التفكير وأسلوبه الخاص فى الحياة . فإذا كنا نريد أن نأخذ عن حضارة أوروبا — ولابد أننا فاعلون — فليكن أمامنا مثل اليابانيين نحتذيه : فليس أضأل عند نفسه وفى نظر الناس من ذلك الذى يرضى لحظة أن ينزل عن مقومات ذاته : الروح » .

* * *

الخميس ٧ من فبراير : « العبقرية ، لكى تزدهر وتؤتى أكلها ، تحتاج إلى عنصرين : المواهب الطبيعية والجهود الواعية . فالمواهب الطبيعية ليست شيئاً بغير الانتباه والاهتمام . وإذا صدقنا ما يقوله بوفون ، فالعبقرية ليست إلا « الصبر الطويل » لا ذلك الصبر العقيم الذى يقف عند الانتظار دون بذل الجهد ، لكنه تلك القوة التى تتولد عن العناية الجادة والمثابرة الدائبة على تذليل العقبات . لقد سئل نيوتن كيف اكتشف ذلك المبدأ العظيم ، مبدأ الجاذبية ، فأجاب ببساطة : « بالتفكير فيه على الدوام » ! »

* * *

الأربعاء ٢٠ من فبراير : انقضت عشرة أيام من رمضان . وكل من اتصلت بهم فى شأن هو من خصائص عملهم ووظيفتهم قد عطلوه تعطيلاً بحجة الصيام ! حتى « جرجس أفندى » قد استمرأ هذه الحال ، وترك ما أمامه من ملفات وأخذ يقرأ جريدة هزلية ! أمِن الإنصاف لهذا الدين أن يستغل شهر رمضان — شهر البر والإحسان — لتعطيل مصالح العباد ؟

* * *

الأحد ١٠ من مارس : « فرغت من قراءة كتاب « أناتول فرانس فى مباذله » تأليف بروسون ، وترجمة الأمير شكيب أرسلان . ويخيل

إلى بعد التأمل فى روح الكتاب أن صاحبه — وقد كان كاتم سر الأديب الكبير — قد ألفه وفى نفسه شىء يقرب من الحفيظة أو الغيرة من أناتول فرانس : فإنى أراه يتعقب الرجل العبقرى فى « مباذله » وكأنه موكل بالكشف عن عيوبه ومثالبه . وأعتقد أنه لو كانت نفسه قد انطوت على شىء من الحب له لجاء كتابه مختلفاً جداً . ومهما يكن الأمر فالكتاب بصورته التى ظهر عليها لا يدل على أن « بروسون » قد عرف « فرانس » : وعندى أنه لا سبيل إلى معرفة بغير حب » .

* * *

الأحد ١٧ من مارس: « يحلو لى أن أداوم التفكير فى دليلى أنا على وجود الله : فإن أدلة الفلاسفة والمتكلمين لا تقنعنى . أما دليلى ففى غاية البساطة والإقناع : تجربتى الشخصية للنفحات الإلهية ، ما اتجهت إلى الله مرة بقلب خالص ، وأنا فى أشد البلاء ، إلا أعاننى على أمرى فاحتملت ، وشد من أزرى فتغلبت . . . وشتان بين حالى الآن وحالى منذ ثلاث سنين ! إن حياة الاستقلال مع الكدح والنصب أفضل عندى من حياة التبعية مع الرغد والنعيم » .

* * *

الثلاثاء ١٩ من مارس: « يخيل إلىّ أن أمثل المناهج لدراسة تاريخ الفلسفة أن يراعى التعمق فى معرفة كل فيلسوف فى مصادره وآثاره ، بدلاً من الوقوف عند جملة من الأقوال والآراء فيه ، يستظهرها الطلاب اعتماداً على الذاكرة ، دون أن يكون للفهم الناشىء عن الاتصال المباشر نصيب : إن روح الفيلسوف إنما نستشفها بعد طول الصحبة والاستلطاف . سأشرع فى تطبيق هذا المنهج تواً فى دراستى لديكارت وكانط » .

* * *

الخميس ٢١ من مارس : « لا أذكر الآن أين قرأت هذا الرأى القائل بأن الميتافيزيقا أقرب إلى أن تكون دراسة لاعتقادات المفكرين ، وللحجج التى حاول المفكرون أن يبرروا بها تلك الاعتقادات . هذا رأى ، والله ، معقول » .

* * *

الإثنين ٢٥ من مارس: « لى ميل شديد إلى التعمق فى دراسة فلسفة الأديان. غير أن الطريق وعر طويل ، والدنيا تعج بالفتن والمغريات عجيجاً يزعزع عند الأكثرين قيم الروح. إننا لهذا أشد ما نكون حاجة إلى مَدَد من الدين » .

* * *

الجمعة ٢٩ من مارس : « أخطأت خطأً أليماً فى اختيار مسكنى الحالى بالعباسية: صحيح أنه أقرب ما يمكن إلى مقر الجامعة بقصر الزعفران ، ولكنه بعد التجربة لا يلائمنى إطلاقاً : ضجيج شديد فى الشارع صادر من باعة جائلين ، ونساء متسكعات ، وأطفال سائبين ، لا ينفكون صاخبين صارخين ، ولا يكفّون عن الخناق والنقار ، يضاف إلى هذا الجحيم ضجة موصولة منبعثة من « ورشة » النجار ودكان الحداد ، وكلها تورث وجع الدماغ . فإذا خفتت هذه الأصوات فى المساء . بدأت أسمع زعيق السكان من تحت ومن فوق وعن يمين وشمال . إن مسكنى الحالى لا يصلح مطلقاً لنوع الحياة الفكرية التى أنشدها .. ترى ما شعور «الخضيرى »[1] إزاء هذه المزعجات؟ إنه ليبدو لى فى مظهره هادئاً راضياً ، مع أنه مقيم على بعد خطوات منى ! »

* * *

---

(١) هو المغفور له الزميل الأستاذ العلامة محمود الخضيرى — انظر مقالنا فى رثائه بعنوان : « شكر الله لك » فى جريدة « وطنى » عدد ١٦ يولية ١٩٦١ .

السبت ٣٠ من مارس : « أصابنى من المضايقات فى هذا الشهر أشكال وألوان : فمن أزمة مالية ، ترتبت على اختيارى للاستقلال فى الرأى ، إلى أزمة نفسية (مرجعها إحساسى بطغيان الظلم واقترافه باسم الدين) : أفزعتنى أصوات « الفونوغرافات » ، كما أزعجتنى « فارة » النجار ومطرقة الحداد ؛ لولا ضيق الصدر وإصفار اليد ، لغيرت المكان ، واسترحت من الجيران ، ودرست فى اطمئنان » .

* * *

الأحد ٣١ من مارس : « لم يسبق لى أن عانيت من ضيق الصدر وفراغ الجيب قدر ماعانيت هذا الشهر الميمون ! لعلنى لم ألق بالاً إلى المنغصات المادية (كضجة الشارع والجيران) إلا لقلقى على مستقبل دراستى . ومع ذلك فأنا الذى فضلت من أول الأمر أن أعتمد على نفسى صوناً لكرامتى ، ثم اعتذرت عن متابعة الدروس الخصوصية والتصحيح فى المطبعة ، لبعد المسافة وإضاعة الوقت اللازم للدراسة : فعلىّ إذن أن أتحمل راضياً مسئولية هذا الاختيار » .

* * *

الأربعاء ٣ من أبريل : « لو أن هؤلاء الناس ذاقوا ولو مرة واحدة لذة القراءة ونشوة المعرفة لتحولت حياتهم الفارغة من النقيض إلى النقيض ، تبعاً لتحول أفكارهم وأحاسيسهم . ولو أرادت حكوماتنا إصلاحاً حقيقياً لبدأت بالتعليم والتثقيف ، ونشرهما على أوسع نطاق : تلك هى المشكلة الأولى : المعرفة ترقق الطباع وتهذب الأخلاق وتوسع الآفاق . فاللهم أنعِمْ على هذا البلد بأولى أمر يعطفون حقاً على هذا الشعب « الغلبان » ، ويمنحونه مزيداً من نور » .

الأحد ٧ من أبريل : «ألقيتُ اليوم أول محاضرة لى بالفرنسية عن «المذهب الوضعى عند أوجست كمت» تحت إشراف الأستاذ «أبل رِى» أستاذ الفلسفة بجامعة باريس . وقد علق الأستاذ على محاضرتى تعليقاً حاراً كريماً ، وأعلن أنه يؤيدنى فى نقدى لأوجست كمت ، واستنكارى لحملته على الميتافيزيقا ، واعتقادى أنه لم يكن متسقاً مع نفسه ، لأن الفترة الثانية من حياته العقلية كانت أقرب إلى الميتافيزيقا منها إلى العلم . وصرح الأستاذ «رى» بعد الإشادة بما بذلت من جهد ، بأنه يقدر لى نجاحاً باهراً فى دراساتى الفلسفية ، ويسعده أن أكون من تلاميذه فى الجامعة المصرية وفى السربون . وبعد انتهاء المحاضرة جاء زملائى الطلاب يهنئوننى ويشدون على يدى ، غير أن أحدهم (م) قد لمحته يخرج خلسةً قبيل انتهاء الأستاذ من التعليق على محاضرتى . فأدهشنى منه هذا التصرف ، لأنى كنت أحسبه صديقاً !»

* * *

الاثنين ٨ من أبريل : «أنا مشغول الفكر هذه الأيام . . . أريد أن أفرغ فى العام القادم للبحث والدرس ، وأن أوفر من الوقت والجهد ما أنفقه الآن فى تدبير أمر المعاش : فإن الدروس الخصوصية التى أعطيها لبعض التلاميذ ، يخيل إلى أحيانا أن أولياء أمورهم أحوج إليها منهم . ثم إن كرامتى لا تقبل صلفهم وعنجهيتهم»

* * *

الجمعة ١٢ من أبريل : «لقد سعدت يومين أو ثلاثة ، بسبب المعنى الجميل الذى حملته إلىّ رسالة مرزوق أفندى تادرس. لكن المسكن الهادىء الذى كنت أحلم به ، والحياة العاكفة على الفكر والبحث ، ليس فى الإمكان

توفيرهما الآن ، لارتباطهما بأحوالى المالية وهى ما زالت سيئة جداً . فوا أسفاه ! إن الأحوال المالية تؤثر على أفكارنا وسلوكنا أكثر مما ينبغى وأكثر مما كنت أظن من قبل . وكم من مرة قرأت وجربت بنفسى كيف يكون حال الإنسان وهو مشغول البال بكسب المعاش ، وكيف ينفق قواه من أجل توفير الكفاية المادية الأولية . ولكن من يدرى ؟ فلربما كان للتقشف وشظف العيش نصيب كبير فى تصفية النفس وشحذ العزيمة وتنمية الشخصية ، كما تبينت فى سير كانط ، وفشته ، وفولتير ، وأوجست كمت » .

* * *

الثلاثاء ١٦ من أبريل : « قرأت عن الأديب الفرنسى « رومان رولان » أنه كان يقول : « إن ضيق ذات اليد لا يخلو من نفع للمرء . والحرية الزائدة تسول للإنسان سوءاً : تسوق الفكر إلى الركود وقلة المبالاة ؛ والإنسان محتاج إلى المهماز . والعبقرى يريد العقبات ، والعقبات تصنع العبقرى » . قرأت هذا الكلام أمس ، فتذكرت كلاماً من هذا القبيل قاله الفيلسوف الألمانى « فشته » ، وأحسست فيه بلسماً لجراح نفسى ؛ ترى هل يطول أمد التئامها ؟ »

* * *

السبت ٢٠ من أبريل : « إنى متردد حيران بين « المثل الأعلى » الذى أتوخاه لحياتى وتصرفاتى ، وبين « الواقعية » الغليظة والسوقية البليدة التى تصرخ من حولى ، وتأبى إلا أن تفسر سلوكى حسبما تراه هى وتحسه فى دخائل نفوسها . قال شكسبير على لسان « هملت » أيكون أم لا يكون ؟ وأنا أقول : أأسكت أم أثور ؟ ... »

* * *

الأحد ٢١من أبريل : « يقولون إن الأستاذ « إدجار كلاپاريد » قد قدم إلى المسئولين تقريراً بسط فيه العلاقة بين « مدرسة المعلمين العليا » وبين الجـامعة المصرية ، وأنه اقترح إنشاء معهد للتربية ، يدخله الحاصلون على الليسانس ، يدرسون فيه سنتين ، وطلابه على نظام القسم الداخلى المعروف فى المدارس الثانوية . وقد يكون فى هذا الاقتراح ، لو نفذ ، حل مؤجل لمشكلتى . ولـكن الإشكال بالنسبة لى ليس هو « ماذا أعمل بعد الليسانس ؟ » وإنما هو « ما السبيل إلى استمرارى فى الدراسة إلى أن أحصل على الليسانس مع التفوق الذى أريده ؟ » . إن أمامى نحو سنة ونصف ، ولا أريد أن أبدد جهودى فى السعى إلى توفير وسائل العيش المادى ، بعد أن جعلت هدفى الظفر بالأولوية التى تؤهلنى للسفر فى بعثة جامعية » .

* * *

الثلاثاء ٢٣ من أبريل : « يلاحظ المسيو « توتى » المدرس بالـكلية أن للعلماء والفلاسفة على العموم أسلوباً فى الـكتابة يخلو من البلاغة الأدبية والجمال الفنى ، ولـكنه يستثنى من العلماء الفرنسيين « بوفون » ، فقد كان شديد العناية بالأسلوب ، ويستثنى من الفلاسفة « برجسون » لما فى كتاباته الفلسفية من روعه البيان ومتانة البناء . وقد دعتنى هذه الملاحظة إلى تناول برجسون ، فعكفت على قراءة فصول من كتابه الشائق « القوة الروحية » ، فراعنى من هذا الفيلسوف إشراق الفـكرة ونصوع العبارة . ولابد لى أن أطيل صحبته ، فقد نعمت ثلاثه أيام فى جو فـكرى استطاع هو وحده أن يهيئه لى . وكأنّ الله قد ساقه إلى أو ساقنى إليه كيما أستنشق هواء نقياً ، بعد أن كادت أنفاسى أن تختنق طوال الأسابيع الأخيرة » .

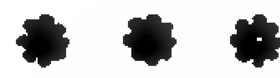
* * *

السبت ٢٧ من أبريل : « رجتنى السيدة « ف » رجاء ملحاً أن أستأنف الدروس الخصوصية التى كنت قد توقفت عن إعطائها للصبية « س » ابنة « م » باشا ، بعد أن تبين لى أن شقيقتها الكبرى « ح » كانت تحاول استغلال هذه الدروس لمصلحتها ، تحقيقاً لرغبتها فى الزواج منى (وكانت قد عرضت علىَّ — عن طريق السيدة « ف » — الإقامة فى قصر أبيها والتكفل بأعباء الحياة الزوجية ، بحيث أستغنى عن السعى وراء الرزق وأتفرغ لشئون الدراسة وحدها . العرض ينطوى على إغراء كبير . ولكنى حين أصغيت إلى الصوت الداخلى فى نفسى ، وجدتنى أتعفف عن قبول هذا الوضع ، واستكبرت أن أبيع نفسى ، وقررت مواصلة الكفاح ، مرفوع الرأس) — قبلت استئناف الدروس الخصوصية مشترطاً أن تلتزم « ح » حدودها وأن تكف عن محاولاتها ... وكان قبولى استئناف الذهاب إلى قصر الباشا أمراً شاقاً جداً على نفسى : فقد شعرت بأن ظروفى المالية هى التى قهرت إرادتى هذه المرة ، ولكنى هوّنت على نفسى بأن إرادة التعلم والتثقف عندى هى الغالبة على كل حال : فلو لم تكن هذه الإرادة قوية عندى لقبلت عرض « ح » ، ولتزوجتها بغير إبطاء ، ليعفينى هذا الإجراء من متاعب الحياة المادية التى أتجشمها الآن ليلاً ونهاراً ولا أعرف لها بعدُ استقراراً » .

* * *

الأربعاء أول مايو : « رب لم يعقّدون الحياة هكذا فى بلادنا ؟ . . وما هذا الجو المتكلف المرهق الذى يسود العلاقات بين الرجال والنساء ؟ فى القاهرة ، قابلت الكثيرات من السيدات والفتيات الأوربيات ، ووجدتنى أتحدث معهن ويتحدثن معى فى مختلف الشئون العامة حديثاً

واضحاً صريحاً مفيداً لا يدع مجالاً لحرج أو استحياء أو تأويل . ولكنى حتى الآن ، ما استطعت أن ألقى وجها لوجه ابنة الباشا التى تسعى إلى الزواج منى ، للتحدث معها مباشرة ، دون حاجة إلى وساطة السيدة « ف » التى أخبرتنى أنها تسعى إلى اجتذابى إليها عن طريق السحر و « الأثر » ! سبحان الله ! لقد قالوا لى إن « ح » متعلمة ذكية مستنيرة ، فهل قصرت فطنتها عن أن تجرب معى أسلوباً آخر غير تلك الأساليب البدائية ؟ إنها معذورة على كل حال : فإنى ما استطعت قط أن أتحدث إلى مصرية من غير أهلى إلا وجدت الجو ملبداً بالسحائب والغيوم مشحوناً بالهواجس والظنون ! »



الثلاثاء ٧ من مايو : « وجوب الإقلاع عن كثير من عاداتنا السيئة ومواضعاتنا الضارة : كالمجاملات الزائفة والصداقات الكاذبة . إننا نضيع المصالح العامة تحت ستار الأدب المصطنع الذى يكمن فيه الضجر والرياء وبلادة الإحساس . فلم لا نقيم علاقاتنا على الصراحة المتبادلة ؟ لم لا نقتبس من الغرب أخلاق الجد والصدق والحزم ، ولم لا نحاول أن نتغلغل إلى أعماق نفوسهم ، بدلاً من تقليدهم فى المظاهر والقشور ؟ لقد حان الوقت لأن نفكر فى أمورنا ونثور على أوضاعنا فنحطم قيود التقاليد المرذولة ، ونطرح أثقال التكاليف المصنوعة ، حتى نكون جديرين بالحرية التى نطالب بها . لقد صدق «جوته» فى قوله : « إن الحرية شئ نحمله فى داخل أنفسنا » . فهل نحن فى أنفسنا أحرار حقاً ؟ » .



الخميس ٩ من مايو : « ما معنى أن أكون مشغولا بعمل يهمنى إنجازه فى وقته ، فأستجمع له فكرى وأوجه إليه همى ، فيجىء زائر ثقيل — يدعى أنه صديق حميم — على غير موعد بيننا معلوم ، فيجلس عندى ويطيل الجلوس ، غير عابىء بإضاعة وقتى ، وغير مدرك لشدة ضجرى ونفاذ صبرى من حديثه السقيم وصوته الكريه الذى أورثنى وجع الدماغ دون أن أسمع منه شيئاً ! ليت هذا « الصديق » يدرك أن واجبات الصداقة شىء آخر غير هذه المظاهر المزورة المرذولة ، المتمثلة فى الزيارات الطويلة المفاجئة والحكايات التافهة البائخة » .

* * *

الأربعاء ١٥ من مايو : « هل يفهم شباب الجامعة أن القراءة لكتاب جيد بمثابة اكتشاف لأنفسنا ، وفتح باب على العالم ؟ اللهم احفظ علينا نعمة البصيرة مع نعمة البصر ، حتى نستطيع أن نقرأ بعيوننا وقلوبنا » .

* * *

الخميس ١٦ من مايو ١٩٢٩ « أحمدك اللهم حمداً كثيراً : هديتنى إلى الصبر الجميل ، فمنحتنى ما عودتنى بواسع كرمك ؛ وفرجت كربتى من حيث لا أحتسب ؛ ومن الظلمة الحالكة فجرت النور الساطع يشع علىّ وعلى العالمين من عبادك المهتدين .

إنى أحيا هذه الأيام ، فى عالم مسحور ، نسيت فيه آلامى الماضية جميعاً . .

القراءة — مع الفهم — متعة عالية غالية لمن ألقى السمع وهو شهيد » .

* * *

الجمعة ١٧ من مايو ١٩٢٩ : « أعددت نفسى منذ الفجر لقضاء يوم جميل سعيد : فتلوت ماتيسر من « جزء عم » مع تفسير الإمام محمد عبده ، كما طالعت قسما كبيراً من أحاديث الرسول فى « صحيح البخارى » مع التأمل والتدبر والتعرض للنفحات . ثم توجهت إلى مسجد الأمير فاضل بدرب الجماميز ، لصلاة الجمعة بعد الاستماع إلى تلاوة «الشيخ رفعت » التى كأنما كانت تنقلنى إلى جنات النعيم . الصبحية كلها إشراق ونورانية . والعصرية قضيتها فى « جزيرة الشاى » (بحديقة الحيوان) ، وأنا فى نشوة متجددة بالعودة إلى « جوته » بعد وحشة طويلة .

ربنا لك الحمد . لقد هديتنا إلى صراطك المستقيم ، ولـكن كثيراً من خلقك لا يعلمون » .

* * *

الخميس ٢٣ من مايو ١٩٢٩ : « ذهبت اليوم إلى إدارة الجامعة بقصر الزعفران للاستفسار عن موعد الامتحان فى مادة « فن المـكتبات » ، فدهشت حين علمت أن أحداً من الطلاب الأربعين أو الخمسين ، الذين سجلوا أسماءهم معى فى هذه المادة الإضافية أول العام ، لم يطلب التقدم إلى الامتحان، وقيل لى إن الجامعة رأت لذلك العدول عن عقد امتحان فيها . ولـكنى لم أقتنع بوجاهة هذا القرار ، وأصررت على التقدم وحدى ، على الرغم من أن هذه المادة لم تـكن مقررة علىّ ، وكتبت من فورى خطاباً إلى مدير الجامعة الأستاذ لطفى باشا السيد ، أعبر فيه عن هذه الرغبة .

ولست أدرى لم لا يسلك الطلاب عندنا سبيل الجد فى تحصيل المعرفة وتأصيل الثقافة ، ونحن فى بلد حرمته السياسة منهما أجيالاً وأجيالاً ؟

لقد انتهت سياسة « دنلوب » إلى غير رجعة ، وأتاحت لهم الجامعة كل فرصة . ولكنهم لا يزالون متشبثين بالفكرة البالية ، فكرة « حفظ المقررات » للنجاح فى الامتحانات ، ونيل «الشهادة» للحصول على الوظيفة ! وكثيراً ما سمعتهم فى المناقشة يحتجون بالمثل الجارى : « ساعة لقلبك وساعة لربك » . ليتهم يعملون وفقاً لما يقولون : فإنى لا أرى فى أيامهم ساعةً للقلب ولا ساعة للرب »!

* * *

الثلاثاء ٢٨ من مايو ١٩٢٩ : « أهدانى أستاذنا الشيخ مصطفى عبدالرازق نسخة من ترجمته الفرنسية لرسالة التوحيد للشيخ محمد عبده . فعكفت على قراءة المقدمة الجليلة المستفيضة التى قدم بها للطبعة الفرنسية « عن أفكار محمد عبده وآرائه » .

ليت العارفين من علمائنا وأدبائنا يهتمون بتراثنا الفكرى اهتماماً جاداً دائباً ، حتى يقدموه إلى العالم الغربى فى الصورة اللائقة به ، على نحو ما رأينا من جهود أستاذنا الجليل فى « رسالة التوحيد » .

بارك الله صنيعه ، وسدد خطى العاملين » .

* * *

الخميس ٣٠ من مايو ١٩٢٩ : « تقدمت للامتحان فى « فن المكتبات » وحدى ، أمام لجنة مكونة كلها من الأساتذة الأوربيين : « جروچان » (البلجيكى) و « كابوڤيلا » (الإيطالى) و « دوب » (البلجيكى) . وظلت اللجنة تسألنى وتستمع إلى إجاباتى فى سرور ظاهر ، نحو ساعة من الزمان كنت أقرر آراء الأستاذ « جروچان » وأضيف إليها ملاحظات من عندى

واعتراضات تعن لى ؛ وكنت ألاحظ كلما وجهت اعتراضاً أن أسارير وجه الأستاذ تنبسط وهو يبتسم ويهزّ رأسه تعبيراً عن ارتياحه وانشراحه . وانتهى الامتحان بإعلان اللجنة أنها رأت أن تمنحنى أعلى تقدير (الدرجة الأولى)..

الآن تبينت أين تكمن القوة فى أخلاق هؤلاء الأساتذة الأفاضل : تكمن فى روح الإنصاف التى تحملهم على تقدير الرأى لذاته دون تأثر بشخصية صاحبه .

وشتان بين مسلك هؤلاء ومسلك بعض أعضاء لجان الامتحان عندنا ! لقد كنت سمعتُ من أستاذنا مصطفى عبد الرازق أن الأستاذ الإمام قد ابتُلى فى امتحان « العالمية » بتعصب أكثر أعضاء اللجنة الذين أجمعوا أمرهم على حرمانه من هذه الدرجة ، ولم يظفر منهم بعد الجهد الجهيد إلا بالدرجة الثانية » !

* * *

الأحد ٩ من يونية ١٩٢٩ : « فرغت اليوم من قراءة رواية « مانون لسكو » للأب پريفو : هذا هو الأدب كما أفهمه : ارتفاع فى العاطفة ، وإبداع فى التفكير ، وإيجاز فى التعبير » .

* * *

الاثنين ١ من يولية ١٩٢٩ : مهمة الجامعة فى نظرى لا ينبغى أن تنحصر فى البرامج الدراسية المألوفه فى كل كلية ، بل إتاحة الفرصة لكل طالب أن يدرس تحت إشراف أستاذ متخصص علماً من العلوم أياً كان أو فرعاً من فروع المعرفة محبباً إليه . ويقوم الطالب فى هذا الفرع ببحوث يقدمها آخر العام إلى الأستاذ المشرف ، فتكون هذه أساساً للحصول على الشهادة فى ذلك العلم أو فى تلك المادة . ولست أرى معنى لتوزيع مواد الدراسة

على سنوات أربع أو خمس كما هو حاصل الآن ، لأن النتيجة فى هذا الوضع حشو الذهن بالمعلومات المشتتة وإرهاق الذاكرة بالمحفوظات المشوشة يفرغها الطالب على أوراق الإجابة يوم الامتحان ، دون فهم أو تعمق أو ابتكار ، ولا يبقى منها شيء بعد حصوله على ما يريد » .

* * *

١٨ من يولية ١٩٢٩ : « نشرت « السياسة » اليومية تقريراً كتبته لجنة الجامعة فى ردها على آراء الخبيرين المنتدبين للتوفيق بين « الجامعة » و « المعلمين » . ولم أقرأ التقرير بعد ، لأنى مشغول بقراءة رواية « تِس الدربلفيلية » للأديب الإنجليزى توماس هاردى . ولا أظن أن من أعضاء لجنة الجامعة من هو مشغول مثلى بقراءة نفائس الأدب الغربى » .

* * *

الأحد ٢١ من يولية ١٩٢٩ : « نشرت مجلة « كل شيء » صورة الآنسة فضيلة عارف كريمة إبراهيم عارف بك مدير إدارة المجالس الحسبية بوزارة الحقانية . . . وقد فازت هذه الفتاة فى امتحان البكالوريا علمى ، وكانت الأولى فى مدرسة شبرا الثانوية ، وكافأتها وزارة المعارف بأن ردّت إليها المصروفات المدرسية . . .

إن نشر هذا الخبر مع صورة الفتاة قد أثار فى نفسى خواطر كثيرة : منها أن هذا الطراز من البنات المصريات هو الذى يستحق وحده أن أعرفه ، وأننى أخشى ألا تواصل هذه الطالبة الممتازة دراستها فى الجامعة : فهى فتاة جميلة ، وقد يكون أهلها من المتمسكين بالتقاليد العتيقة ، فيبادرون بتزويجها من أحد الأثرياء من أبناء الذوات ، وهم فى الغالب عاطلون من كل علم وثقافة — وأغلب الظن أن مثل هذا الزوج الفارغ

لن يقبل أن يرى زوجته تفوقه فى المعرفة وإن كان يتمنى أن تكون فوقه مالاً وعقاراً .

وخطر لى أيضاً أن القائمين على أمر التعليم ما داموا يقدرون الممتازين فلِمَ لا يتوسعون فى مبدأ المكافأة ، فيعفوهم من نفقات التعليم فى الجامعة ، ويمنحوهم الجوائز التشجيعية ، قبل إرسالهم فى بعثات علمية .

إلى متى يظل التعليم عندنا ترفاً ، وينظر الناس إليه نظرهم إلى النوافل؟ »

* * *

الخميس ١ من أغسطس ١٩٢٩ : « فى كتاب « نِتْشه » المسمى « هكذا قال زرادشت » فصول أستمتع الآن بقراءتها : الحرب — الصنم الجديد (الحكومة) — القراءة والكتابة — ألف هدف وهدف . . . ولو كان لدى وقت لقمت بترجمة الكتاب وغيره من مؤلفات الشاعر الفيلسوف إلى العربية ، خدمةً لجمهرة القراء الذين لا يستطيعون أن يحكموا على الأعمال الأدبية أحكاماً صحيحة ، لقلة محصولهم من الثقافة العامة ، ولقصورهم عن قراءة اللغات الأجنبية » .

* * *

الأحد ٤ من أغسطس ١٩٢٩ : « أيدرى أغنياؤنا ووجهاؤنا أنهم يعملون على استهلاك ثروة بلادنا وانتقالها إلى أيدى الأجانب : نراهم وقد جعلوا ديدنهم كلما أقبل الصيف أن يشدوا رحالهم إلى أوروبا ، ينفقون بين ربوعها ومغانيها كل ما ادخروه فى قرى مصر أو اقتطعوه من قوت الفلاح . ثم يعودون مع الخريف إلى البلاد ، ووفاضهم خال ، وغطرستهم لا حد لها ، وكأنهم « جاءوا بالسبع من ذيله » !

فلِمَ لا تفكر الحكومة فى العمل على تجميل شواطىء بلادنا وهى قد لا تقل عن شواطىء كثير من بلاد أوروباً مناخاً وجمالاً طبيعياً ؟ إن الاهتمام بتمنية موارد الثروة الوطنية ، والعمل على توفير كل ما يُحبب الناس فى أرض الوطن ، هو أنفع وأبقى من الظفر بمقعد فى الوزارة أو فى البرلمان » .

* * *

الثلاثاء ٢٠ من أغسطس ١٩٢٩ : « فرغت من قراءة « فجر الإسلام » من تأليف الأستاذ أحمد أمين : فوجدته كتاباً قيماً ، جاداً ، خصب الأفكار ، مستقيم المنهج ، وتبينت فيه كثيراً من الخلال الطيبة التى امتازت بها شخصية مؤلفه على ما عهدناه . لقد صدق الكاتب الأوروبى الذى قال : « إن أسلوب (الكتابة) هو الإنسان » .

* * *

الخميس ٢٩ من أغسطس ١٩٢٩ : « أيام معدودات نقضيها على الأرض ، وسنعود من حيث بدأنا ، ولا يبقى منا غير الذكرى . وقد تغيب الذكرى فى طى القبور كما تغيب الجسوم : إن الذكرى الطيبة هى الحياة بعد الممات ».

* * *

السبت ٧ من سبتمبر ١٩٢٩ :« اكتسحت مياه النيل جزءاً من الجسر المقام بحذائه ، جهة مزغونة ، فارتفعت أصوات النسوة بالصياح والعويل . ولكن سواعد الرجال سرعان ما أنجزت سده فى هدوء وتشمير . هكذا الدنيا هنا : أناس يصخبون ولا يعملون ، وأناس يعملون ولا يتكلمون .

على كل حال بدأت أخشى على كتبى من أن تغرقها مياه النيل إذا بدا لها أن تتحدى الجسور » .

* * *

الأربعاء ١٨ من سبتمبر ١٩٢٩ : « أرى الخير فى أن نقضى الأيام المقدرة لنا على الأرض فى صفاء مع الناس وتواد وسلام : الحياة فى المجتمع حافلة بالمتاعب مشوبة بالأكدار ، وتجنب معاداة الناس يخفف وطأتها بقدر ما فى الإمكان » .

* * *

الخميس ١٩ من سبتمبر ١٩٢٩ : « أضيف اليوم إلى خاطر الأمس أننى أوثر على كل حال ألا أعول إلا على نفسى فى تحقيق ما أصبو إليه من آمال : فالنفس هى المعقل الوحيد الذى لا تستطيع أن تناله السهام » .

* * *

الجمعة ٢٠ من سبتمبر ١٩٢٩ : « نحن فى هذه الحياة كمن هو فى لجة طامية لا ينجو من الغرق فيها إلا من استطاع أن يتعلق بغرض يرمى منه الرسو إلى مرفأ . فلنحدد لأنفسنا أغراضنا ، ولنرسم خططنا حتى لا نتخبط أو نغرق » .

* * *

الاثنين ٣٠ من سبتمبر ١٩٢٩ : « عندى أن الأفضل أن نسخر المادة لخدمتنا وللظفر من مسرات الحياة بأوفر نصيب ، لا أن نعكس الآية ، فنتكالب على طلب المادة حتى ننسى أنفسنا ونصبح لها مسخرين . وإلا فما عسى أن يكون الفرق بين حياة الإنسان وحياة سائر الحيوان ؟ » .

* * *

الثلاثاء ١ من أكتوبر ١٩٢٩ : « الأحياء ، جميعاً موجودون ولكن ليس « كل الموجودين » أحياء ».

* * *

الخميس ١٠ من أكتوبر ١٩٢٩ « يبدو لى أن فى القوانين البشرية نقصاً يجعلها مكروهة عند أكثر الناس : ذلك أن كل همها أن تعاقب المسىء ولا تعنى بمكافأة المحسنين ؛ وليس فى مواد قوانيننا الوضعية للإحسان مكان».

* * *

الجمعة ١١ من أكتوبر : « يقول هنرى برجسون الفيلسوف المعاصر إن الأولى بالمفكرين والفلاسفة ألا يشغلوا أنفسهم بالرد والتفنيد لنظريات من سبقوهم ، وخير لهم أن يقدموا للعالم نظريات إيجابية جديدة » .

* * *

الأحد ٢٠ من أكتوبر ١٩٢٩ : « ساق لنا أستاذنا الدكتور منصور فهمى قصة واقعية حدثت فى يولية من هذا العام ، ومنها يتبين المدى الذى بلغته الوطنية الألمانية من النبل والقوة . قال حفظه الله : ذهبت السيدة هدى شعراوى إلى برلين لحضور أحد المؤتمرات النسوية الدولية. فطلبت من صديقة لها أن تبعث إليها بوصيفة تعرف اللغة الفرنسية لتستعين بها طوال إقامتها فى العاصمة الألمانية. فأرسلت لهاصديقتها الوصيفة المطلوبة : ولكن اتضح بعد ذلك أن هذه الوصيفة لم تكن تعرف من الفرنسية إلا القليل ، فصرفتها السيدةهدى فى نهاية اليوم بعدأن نفحتها مكافأةمالية طيبة، معتذرة إليها عن اضطرارها إلى الاستغناء عن خدماتها ، لأنها ليست الشخص المطلوب . وفى صبيحة اليوم التالى فوجئت السيدة هدى بالوصيفة ترسل إليها باقة من الأزهار مع رسالة بخطها تقول فيها : « سيدتى . يبدولى أن من أوفدونى إليك لم يدركوا حقيقة مرادك ، فالذنب ليس ذنبى . وبما أنى لم أخدمك خدمة تعادل المكافأة التى أعطيتنيها أمس فإنى أستسمحك فى أن

أعيدها إليك طي هذه الرسالة ، وكل رجائي إليك يا سيدتي ألا يكون هذا الحادث قد ترك في نفسك أثراً سيئا عن برلين . ومع اعتذاري هذا أبيح لنفسي بأن أرسل إليك باقة صغيرة من الأزهار لتزيني بها حجرتك » .

حقا إن الوطنية الصحيحة تعمل ولا تعلن عن نفسها ، كما قال قاسم أمين. وعندي أن قوام كل عمل فاضل هو « الذمة » و «الضمير» . وحيث يكون الضمير تكون الأخلاق السليمة ويكون الدين الصحيح » .

* * *

الأحد ٣ من نوفمبر ١٩٢٩ : « أتفق مع ديكارت في قوله إن أولئك الذين منحهم الله عقولاً لابد أن يستعملوها في السعي إلى معرفته تعالى وإلى معرفة أنفسهم .

وعندي أن هذا هو المعيار الذي يجب أن نتخذه في الحكم على أرباب الفكر وأصحاب العقول » .

* * *

الأربعاء ٢٧ من نوفمبر ١٩٢٩ : « ألقيت الدرس الثاني من الدروس الفلسفية على طلبة السنة الرابعة عن « الرأى والعلم والاعتقاد » عند كانط ، اعتماداً على ماجاء عن هذا الموضوع في كتابه « نقد العقل الخالص » . وجدت وجوها للمقارنة كثيرة بين كانط والإسلاميين عموماً والغزالي خصوصاً . وقد وردت على خاطرى هذه المقارنات عفواً وبغير تكلف ، لأني قد بذلت جهداً كبيراً في تعمق آراء الغزالي قبل دراسة كانط . وأعتقد أن هذا شرط الإتقان في كل عمل عقلي : محاولة الوصول إلى الأصول » .

* * *

السبت ٣٠ من نوفبر ١٩٢٩ : « أجاهد نفسى وأروضها على تحمل الناس والصبر على إساءاتهم ، والعفو عن أخطائهم ، ما دمت مطمئناً إلى حسن نياتهم : فإننى لو أخذتهم على ماهم عليه فى ظاهرهم لاعتزلتهم وباعدت بينى وبينهم » .

* * *

والآن أختتم يوميات عام ١٩٢٩ ببيتين من مسرحية « كما تريدها » لشكسبير :

طهارة بعض الناس حرب عليهمو وفضلهمو خصم لهم وغريم
وأنت من الأطهار والطهر خائن ينم كما نمت عليك خصوم



سوانح مطوية

عدت فى مستهل سنة ١٩٣٠ إلى ديكارت ، بتوجيه من أستاذنا « لالند » . أشار الأستاذ الجليل بأن أبحث مسألة التمييز بين النفس والبدن (أو الفكر والمادة) فى الفلسفة الديكارتية . فانتهزت الفرصة وآليت على نفسى أن أعيد دراسة « أبى الفلسفة الحديثة » دراسة تعمق وتمحيص ، وأن أنظر فى أصول مؤلفاته ، وأتقصى آراءه من نصوص كتاباته لا من أقوال الباحثين عنه . فرجعت إلى مجموعة آثاره المنشورة فى الطبعة المعتمدة الكبيرة ، طبعة أدام وتانرى . وكان أول ما استرعى نظرى العناية الفائقة التى بذلها هذان العالمان المتثبتان فى إخراج هذه الطبعة ، محققةً على أوثق أصول التحقيق العلمى ، ومنشورةً على نفقة الدولة الفرنسية . وخطر لى أن أوازن بين مايصنعونه هناك ومانصنعه هنا ، إحياءً للتراث الثقافى القومى ، الذى هو فى الوقت نفسه تراث إنسانى . ووددت أن يدرك أولو الأمر فى وزارة المعارف المصرية أن المعرفة ركن أساسى من أركان الحضارة ، وأن من لا ماضى له فيها فلا مستقبل يرجى له . ألا تستحق آثار الشيخ محمد عبده شيئاً من عناية الوزارة التى تقوم على التعليم . فتطبعها طبعاً يليق بمنزلة هذا الإمام من تراثنا الفكرى المجيد ؟

* * *

١٠ من يناير ١٩٣٠ : « قرأت فى عدد « الأهرام » بتاريخ الأربعاء ٢٦ من سبتمبر ١٩٢٨ (وكنت محتفظاً به فى أوراقى) أن الميجر بولسون نيومان قد أصدر كتاباً بعنوان « بريطانيا فى مصر » ، ذكر فى الفصل

السادس منه عن « الامتيازات الأجنبية » أموراً لست أدرى كيف سكتنا عليها طوال هذه السنين ! إن هذه الامتيازات امتهان لكرامتنا فى بلادنا ، وعقبة كأداء فى سبيل كل تقدم وإصلاح ، ووسيلة دائمة لتدخل الدول الأجنبية فى الشئون المصرية ، وذريعة شائنة تمكن المجرمين وخربى الذمة من الأجانب أن يتهربوا من سلطة القانون ، ومن دفع الضرائب ، ومن المثول أمام المحاكم الوطنية . وأكثر من هذا كله أن « جميع التهم الجنائية التى توجه إلى الأجانب — عدا القليل منها — يحاكم عليها المتهمون فى المحاكم القنصلية التابعة لجنسية كل منهم » ، و « أنه لايجوز للبوليس المصرى دخول منزل أحد الأجانب بغير أن يستصدر أولا إذناً بذلك من قنصله . ولا يسوغ له أن يدخل من دون إذن خاص منزل أى أجنبى إلا لأسباب ضرورية جداً . . . » « وإن الحكومة المصرية لا يتسنى لها أن توسع نطاق الضرائب لأى مدى ، مادام للدول الحق فى الاعتراض على فرض أى ضريبة مباشرة على الجاليات الأجنبية التى بيدها معظم تجارة البلاد وصناعتها. وللحصول على مصادقة جميع الدول التى تبلغ خمس عشرة دولة يجب الالتجاء إلى مفاوضات سياسية لا نهاية لها . . . » .

فأين إذن ذلك الضمير الذى يتشدق به الأوربيون ؟ وأين إحساسهم بالعدالة ؟ نعم لقد ماتت العدالة فى أوروبا ، كما قال « رومان رولان » ! » .

* * *

٢٢ من يناير ١٩٣٠ : « أتابع دراسة ديكارت من مؤلفاته وكتاباته . وألاحظ كلما تقدم بى السير فى الدراسة أن شخصية الرجل وآراءه أصبحت محببة إلى مأنوسة عندى ، وأن الصورة التى ترتسم فى مخيلتى لهذا الفيلسوف الفرنسى الكبير لا تختلف اختلافاً كبيراً عن الصورة التى ما زلت أتمثلها

لذلك العامل المصرى الصغير الموكل بإضاءة مصابيح النور فى شارع البرمونى بحى عابدين: فقد كنت فى صباى أرقب حركاته ساعة الأصيل ، وهو يصعد على السلم الطويل ، لينظف مصباح الغاز المثبت فى أعلى عمود النور ، أمام المنزل الذى كنت أقيم فيه . فإذا تمت عملية التنظيف هذه أشعل الضوء فى المصباح ، وعاود سيره إلى المصابيح الأخرى ينظفها ثم يشعلها واحداً واحداً . لقد ظلت وظيفة هذه الشخصية المصرية المألوفة ترمز عندى إلى مهمة ضرورية فى الحياة جداً وإن يكن الكثيرون لا يلقون إليها بالاً ، مهمة من أخذ على عاتقه إزالة الشوائب التى تعوق بلوغ الضوء إلى الناس ساطعاً وضاء . ومنذ أن عدت إلى ديكارت أدرس منهجه ومذهبه ، دراسة تأمل واستقصاء ، وصورة صاحبى القديم بشارع البرمونى تبرز أمام بصرى مقترنة بصورة « أبى الفلسفة الحديثة » ، الموكل بتنظيف الأذهان وتنوير العقول . لقد وجدت الشبه كبيراً بين الرجلين رغم اختلافهما فى الزمان والمكان واللسان : وتراءى لى أن ديكارت أراد أن يفعل بالعقول ما كان يفعله صاحبنا بالمصابيح : أراد أن يمكن للنور الفطرى الموصل إلى اليقين ، كما كان صاحبنا يمكن للضوء الصناعى الموصل إلى وضوح الرؤية والسير المأمون »

* * *

٢٤ من فبراير ١٩٣٠ : « عاب محمد عبده بالأمس ما نعيبه اليوم على أولئك الذين فهموا فضيلة « الشرف » على غير معناها الحقيقى وصرفوها إلى مدلول زائف بعيد كل البعد عن مدلولها الصحيح ، فقال رحمه الله فى « العروة الوثقى » : « الشرف كلمة يهتف بها أقوام مختلفة من الناس . إلا أن أكثرهم عن حقيقة معناها غافلون : فئة ترى الشرف فى تشييد القصور ، والتعالى فى البنيان ، وزخرفة الحوائط والجدران ، ووفرة الخدم والحشم ، واقتناء الجياد

وركوب العربات وفئة أخرى تتوهم أن الشرف فى لبس الفاخر من الثياب ... وفئة تتخيل الشرف فى الألقاب والرتب كالبيك والباشا ، أو فى الوسامات بالنياشين .. » ويسهر الواحد منهم ليله ويقطع نهاره « بالفكر فى وسيلة ينال بها لقباً من تلك الألقاب أو يحصل بها وساماً أو يستفيد وشاحاً ، وسواء عنده الوسائل يطلبها أيا كان نوعها ، وإن أفضت إلى خراب بلاده أو إذلال أمته أو تمزيق ملته » ... « ماذا يجد من نفسه المباهى بقصوره وألقابه ؟ . ألا يحس من نفسه أنه وإن حاز منها أعلى ما يتصوره العقل ، فذاته التى هى أعز لديه من جميع ما كسب لم تستفد شيئاً من الكمال ، وأن جميع ما حصله فهو أجنبى عنه ، وليس له نسبة إليه إلا نسبة العناء فى تحصيله ؟ ... فإن نال الكرامة عند بعض السذج واللقب معلق عليه ، أليس ذلك تعظيما للقب لا للملقب به ؟ ألا تكون هذه الكرامة عارضاً سريع الزوال ، بل رسماً ظاهراً لا يمس بواطن القلوب ؟ » .

مرة أخرى أقول إن مصدر البلاء أن هؤلاء الناس لا يفرقون بين العرض والجوهر ، ولا بين الدخيل والأصيل ، وصدق أبو تمام إذ قال :

وقد ينعم الله بالبلوى وإن عظمت ويبتلى الله بعض القوم بالنعم»

* * *

٢٦ من فبراير ١٩٣٠ : « ألقيت اليوم ، بالمدرج الشرق بالكلية ، محاضرتى الثانية باللغة الفرنسية عن « التمييز بين النفس والبدن فى فلسفة ديكارت » ، أمام جمهور طلبة قسم الفلسفة وبحضور الأستاذ الجليل أندريه لالند . بسطت فى المحاضره نظرية ديكارت فى التمييز الميتافيزيقى بين الفكر والمادة ، معتمداً فى العرض على نصوص متفرقة من مؤلفات ديكارت . وختمت البحث بكلمة عن أثر النظرية الديكارتية فى تدعيم المذهب الروحى ،

وفى تأسيس الميتافيزيقا على علم النفس، وبينت فضل فيلسوف القرن السابع عشر فى وضعه « الوعى » الإنسانى نقطة بداية للمعرفة ، وأوردت كلمة هيجل: إن ديكارت هو فى الحقيقة الرائد الحق للفلسفة الحديثة ، من حيث أنها تعتد بالفكر اعتداداً كبيراً وتجعله أصل الأصول جميعاً — وعقب « الأستاذ لالند » على المحاضرة بكلمات طيبة ، مشيراً إلى مابذلت فيها من جهد ،وتفضل فسجل بعد ذلك بخطه على نصها المكتوب ملاحظات أعتز بها أيما اعتزاز » .

* * *

٨ من مارس ١٩٣٠ : « متى نعنى بدراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية عناية أوروبا بالفلسفة الغربية ؟ الفلسفة الإسلامية عندنا قد ترك أمرها فى الغالب للمستشرقين . والغربيون يحصرون ماضى الفلسفة كلها فى تراث اليونان والرومان : ويبحثون فى آثار « پسكال » لدرس الآراء الصوفية ، فى حين أنهم لو خطوا خطوتين إلى الوراء لوصلوا إلى أحضان الفلسفة الإسلامية . وأذكر أنى قرأت فى كتاب عالم غربى عن « فلسفة العصور الوسطى » أن الغزالى — حجة الإسلام — كان له تأثير عظيم فى المفكرين من اليهود الإسبانيين والمفكرين من المسيحيين على السواء : فقد درس الراهب الكاتلانى « رامون مارتى » آثار العرب درساً وافياً ، واقتبس كثيراً من آراء الغزالى ، ناسياً أن يذكر اسمه ! وكذلك درس « ألبرتوس ماجنوس » (ألبرت الكبير) آراء حكيمنا الغزالى . وماذا أقول عن ابن رشد ؟ ولم نعرف إلا من مؤلفات المستشرقين مثل — « إرنست رنان » و « جوتييه » — أن فلسفته كانت مسيطرة على الأذهان فى أوروبا عامة وفى إيطاليا خاصة ، وأنه قد كانت فى « بادوا » مدرسة تدعى « المدرسة الرشدية » نسبة إلى الفيلسوف العربى ، فيلسوف قرطبة ، الذى جعل له « دانتى » مكاناً مرموقاً فى « الجحيم » !

أيها الناس ! استيقظوا وتحركوا ، فقد تحرك كل شىء حتى الحجر » .

* * *

١٢ من مارس ١٩٣٠ : « طلبت من أستاذنا الدكتور منصور فهمى — وكان قد بلغه نبأ المحاضرة الفرنسية التى ألقيتها عن ديكارت ، تحت إشراف « الأستاذ لالند » — أن يسمح لى بأن أعد تحت إشرافه بحثاً فى « الأخلاق الإسلامية فى رأى الشيخ محمدعبده » . فرحب الأستاذ الفاضل بهذا الطلب ، وأثنى على الروح التى أملت علىّ التفكير فى هذا الاتجاه ؛ وزاد فتفضل لجعل الموضوع ضمن مقررات الدراسة فى مادة الأخلاق التى كان يقوم هو بإلقائها على طلاب الفلسفة .

وذهبت تواً إلى المكتبة لأحصر ما فيها من مؤلفات الأستاذ الإمام ، فلم أجد فيها إلا القليل . وعندئذ قررت أن أقتنى لمكتبتى الخصوصية مجموعة آثاره المنشورة كاملة ، فبدأت بذلك ، من حيث لا أدرى ، عملية شاقة عسيرة : كنت إذا وجدت « رسالة التوحيد » عند أحد باعة الكتب لم أجد عنده « الإسلام والنصرانية » ، وإذا وجدت « تفسير الفاتحة » لم أجد « تفسير جزء عم » ، ولبثت على تلك الحال أياماً بطولها فى رحلة إلى أقصى الدنيا ، أى إلى الدكاكين الصغيرة المنثورة هنا وهناك فى الأزقة والحارات والمتاخمة لأروقة الأزهر الشريف ! وأنفقت وقتاً وجهداً كثيراً فى هذه المحاولة البطولية ، محاولة اقتناء مؤلفات أعظم قادة الفكر فى مصر الحديثة ، وكأنما كنت أتعقب تاريخ رجل نشأ فى قبائل « نيام ـ نيام » أو فى بلاد تركب الأفيال ! » .

* * *

١٥ من مارس ١٩٣٠ : « متى تلغى عندنا صيغ التفخيم والألقاب الطنانة ، لنعود إلى بساطة الإسلام وديمقراطيته السليمة : لقد رأى النبي الملوك والأمراء ، وما اتخذ أبهتهم ولا نسج على منوالهم : انظر إليه يكتب إلى ملك الفرس — الذى كان يرى نفسه ملك الملوك — فيقول : « من محمد ابن عبد الله نبى الله ، إلى كسرى بن هرمز ، ملك الفرس » . فما ضرنا لو اهتدينا بهدى الرسول ، وصنعنا ما يصنع الغربيون فى عرف الخطاب ، فنقول عن كل شخص « السيد فلان » أو « السيدة فلانة » دون تفخيم أو زيادة ؟

* * *

١٧ من مارس ١٩٣٠ : « عجيب والله أمر هؤلاء الناس ! يزعمون أنهم من أرباب الثقافة ، ويتشدقون بألفاظ الحرية والكرامة ، ويتشبثون بالعرض ويغفلون عن الجوهر ، وتجرى تصرفاتهم مجرى الآلية والعادات الموروثة بلا وعى ولا تفكير : ليست الثقافة محفوظات ولا شهادات أو دبلومات ، وليست الكرامة وجاهة ولا مظاهر ، وليست الحرية تعسفاً ولا فوضى . لو كانوا أهل ثقافة حقاً لما رأيناهم إذا وصل أحدهم إلى المنصب أو الوظيفة المبتغاة نام واستنام وغط فى النوم ، وانصرف عن التطلع إلى أى معرفة ؛ ولو كانوا يدركون مفهوم الحرية الصحيح لعرفوا حدودها ولتبينوا مسئولياتهم واعتذروا عن أخطائهم ؛ ولو كانوا يدرون شيئاً عن معنى الكرامة فما بالهم لا يرعون للعمل حرمته ويخلطون الهزل بالجد فى أكثر الأحيان ؟ »

* * *

١٩ من مارس ١٩٣٠ : « لِمَ لا نُعنى بأعلام الفكر عندنا عناية الغربيين برجالهم فى كل مجال ؟ هذا ديكارت حين أردتُ أن أدرس فلسفته بنفسى

وجدت الفرنسيين وقد مهدوا لى سبيل البحث وجعلوه محبباً ميسوراً : اهتموا بطبع مؤلفاته كلها طبعات مختلفةً عديدة ، بين منفردة ومجموعةً ، وأكاديمية وشعبية . ووجدت هذه الطبعات جميعاً فى مكتبة الجامعة لا يحتاج الطالب إلا إلى الرجوع إليها كلها متى شاء . أما نحن فى مصر فلم يقم منا بعدُ من من يتولى طبع مجموعة آثار الشيخ محمد عبده ، ولو فى طبعة شعبية واحدة . ترى أننتظر حتى يقوم عنا بهذه المهمة واحد من أفاضل المستشرقين، ويكتفى الأزهريون منا وغير الأزهريين بإنكار فضل هؤلاء العلماء الغربيين الأجلاء بدعوى أنهم إفرنجة وغير مسلمين ؟ لقد آن الأوان لأن نكف عن مثل ذلك التنطع المريب والعبث الثقيل ! »

* * *

٢٤ من مارس ١٩٣٠ : « نعم إن الناس فى الأخلاق درجات متفاوتة ، وكل إناء بما فيه ينضح ،والعرق دساس، والناس معادن ، كما يقول العرب .

من الناس من إذا ترقبوا الفرص ، وساعدهم الزمان بها غدروا وفجروا، وأساءوا إلى المحسن ، وأهانوا الكريم ، وقابلوا الحسن بالقبيح . وفيهم قال الشاعر :

ملكنا فكان العفو منا سجيةً فلما ملكتم سال بالدم أبطح
وحلّلتمو قتل الأسارى وطالما غدونا عن الأسرى نعف ونصفح
ويكفيكمو هذا التفاوت بيننا وكل إناء بالذى فيه ينضح

* * *

٣٠ من مارس ١٩٣٠ : « يتحدثون كثيراً عن «الشرف» و«الكرامة» ولكن أمن الشرف والكرامة أن تنكث بالعهود وأن تخلف المواعيد ،

على نحو ما شاع هنا فى المعاملات بين الأفراد والجماعات ؟ لقد قرأت فى مجلة « الجديد » أن سيدة فرنسية رفعت دعوى على صديق زوجها الذى دعى عندها للعشاء وقبل الدعوة ولـكنه لم يحضر . والجميل فى هذه الواقعة أن المحكمة الفرنسية قد حكمت للسيدة الداعية على الصديق الذى لم يبر بوعده : حكمت لها عليه بغرامتين : بغرامة مالية وغرامة أخرى أدبية . إن فى هذه القضية عبرةً لمن يريد منا أن يعتبر . . »

* * *

٦ من ابريل ١٩٣٠ : « قرأت فى « محادثات جوته مع إكرمان » كلاماً أعجبنى ، لأنه مطابق لأفكارى ، قال : « إذا أنا سميت الردىء رديئاً فماذا أفيد ؟ ولـكن إذا قلت عن الجيد إنه ردىء ، فإنى أسىء إذن إساءة فادحة . من أراد أن يعمل عملاً صحيحاً فلا ينبغى أن يغضب أبداً ، ولا أن يشغل نفسه بالعمل السىء إطلاقاً ، وحسبه أن يعمل هو نفسه عملاً حسنا . الأمر المهم ليس هو أن نهدم بل أن نبنى : وفى هذا تجد الإنسانية الابتهاج الخالص » .

ويبدو لى أنى كنت متبعاً نصيحة جوته دون أن أشعر بذلك : فقد أعجبت بالغزالى ، وديكارت ، وفشته ، ومحمد عبده ، وبرجسون ؛ ولم يخطر ببالى قط أن أعارضهم ، أو أن أتلمس مواطن الزلل عندهم : لقد هيَّأتُ للجوانب الجميلة فيهم أن تؤثر فىّ أثرها ؛ ومضيت بنفسى فى طريقى » .

* * *

١٠ من ابريل ١٩٣٠ : « أعجبتنى حكمة مأثورة عن الإمام محمد عبده ، وتمنيت أن نجعلها نصب أعيننا قبل الحكم على الناس ، قال رحمه الله « الدليل على صدق الإنسان فيما يدعيه من الإخلاص أن يبذل من نفسه فى سبيله :

فإن لم يبذل فهو كاذب . ومهما يبلغ الإنسان ولم يُظهر هذا المحك إخلاصه فهو غير مخلص » .

* * *

١٢ من ابريل ١٩٣٠ : « فى أكثر البلاد الأوربية والأمريكية نلاحظ مما نسمع ونقرأ أن جملة طبقات الأمة تتمتع بالرخاء العام ، ولا نجد ذلك الترف المفرط عند فريق من الناس والفقر المدقع عند فريق آخر . أما هنا فحكوماتنا تسرف فى أموال الدولة إسرافاً شنيعاً ، وتمنح كبار الموظفين مرتبات تفرق ما يتقاضاه أمثالهم فى البلاد الأخرى ، والأثرياء فى بلادنا قلة لا يعرف أغلبها شيئاً عن معانى الترابط الاجتماعى أو العاطفة الوطنية : وإلا فما بالهم ينظرون إلى الفقراء من مواطنيهم نظرتهم إلى الغرباء عن الديار ، على أحسن الفروض ، أو يعاملونهم معاملة الحشرات الضارة التى يجب إبادتها بأسرع ما فى الإمكان ؟ »

* * *

١٥ من ابريل ١٩٣٠ : « ما زلت أعانى هنا من فساد التقاليد وسخافة المواضعات . وأجد نفسى مضطراً إلى أن أتكتم وأن أستخفى فى السعى إلى كسب المعاش ، كأننى أقترف أمراً نكراً ، وأخشى أن ينظر إلىّ الجهال شذراً . ولست أنسى ما آلمنى منذ سنتين حين اقتحمتنى عيون بعض الرقعاء من « أبناء الذوات » ، إذ ترامت إليهم بعض أخبار كفاحى من أجل الرزق الحلال . . . أما آن أن ينثنى هذا الجموح لجام ؟ ومتى يستطيع الناس هنا أن يفرقوا بين الجواهر والأعراض ، وأن يتخلصوا من عقلية «حسنة وأناسيدك» ! ليت سراة هذه الأمة يفهمون أن العمل شرف ، وأن التعطل هو المعرة ،

وأنه لا فضل لأحد فى أن يولد من ذوى الحسب والنسب ، ولا فى أن يفتح عينيه فيجد أنه ابن لواحد من أهل الثراء أو أصحاب الجاه والألقاب ! »

* * *

١٧ من ابريل ١٩٣٠ : « قرأت فى تفسير « جزء عم » للأستاذ الإمام نقداً دقيقاً للأخلاق فى مصر ، لقد وصف فى ثنايا تفسيره لآى الذكر الحكيم ، ما آلت إليه حال مجتمع يدعى التدين ، ويتظاهر بالتقوى ، وهو أبعد ما يكون عن روح الدين : لم يبق عنده من الدين إلا ظاهر ليس وراءه باطن ، ثم قال رحمه الله « فلم تبق رغبة تحدو بالناس إلى العمل إلا ما تعلق بالطعام والشراب والزينة والرياش والمناصب والألقاب » . وتكالب الناس على المجد الكاذب « وأحب كل واحد أن يُحمدَ بما لم يفعل . وذهب الناقص يستكمل ما نقص منه بتنقيص الكامل » .

« أى والله ! لقد انقضى أكثر من ربع قرن منذ سجل الشيخ محمد عبده هذه الملاحظات ، ومع ذلك فإنى أكاد أشير بأصبعى إلى كثيرين أعرفهم تنطبق عليهم تلك الأوصاف . »

* * *

٢٠ من ابريل ١٩٣٠ : « ألا قاتل الله الجهل الذى يجعل من بعض الناس خصوماً لكل جديد ولو كان مفيداً ، إنهم كما قال « الإمام على» أعداء ألداء لما يجهلون ، ولا يغفرون لأحد أن يتصرف على غير ما يعهدون ، والكثيرون منهم قد يصدق عليهم ما قاله أحد المحدثين : « لئن نسوا أنك أسد فلن ينسوا أنهم ضباع » . ومن هنا كانت نقمتهم على النوابغ والممتازين » .

* * *

٢١ من ابريل ١٩٣٠ : « كثيرون من ذوى الكفاءات عندنا يؤثرون الدعة والراحة والاستكانة . وتنقصهم روح الثقة والإقدام والاقتحام التى تؤهلهم للنهوض بجلائل الأعمال . ليتهم يذكرون قول شاعرنا العربى :

إذا غامرت فى شرف مروم ... فلا تقنع بما دون النجوم
فطعم الموت فى أمر حقير ... كطعم الموت فى أمر عظيم

* * *

٢٢ من ابريل ١٩٣٠ : « زرت هذا المساء أستاذنا الشيخ مصطفى عبد الرازق بمنزله فى عابدين ، وكان المنزل عامراً بالزائرين . فما كاد يرانى حتى أقبل يحيينى ويقدمنى إلى الحاضرين بعبارات تفيض باللطف والكرم الأصيل .

لا أستطيع أن أجد وصفاً جامعاً لشخصية هذا المربى النبيل : كلما رأيته برزت أمام عينى صورة واحد من القديسين » .

* * *

٢٣ من ابريل ١٩٣٠ : « الوطنية الصحيحة تتنافى مع الأخلاق الفاشية فى بعض الأجواء والبيئات ، بل عند بعض القادة والزعماء : كيف يأتلف حب الوطن مع التباغض والتحاسد بين المواطنين ؟ ومتى تقدمت أمة نبغ أبناؤها فى تدبير المكائد ونصب الدسائس ، وكان بعضهم على بعض شراً مستطيراً ! إن المثل الجارى بين العامة والذى يقول : « إذا البقرة وقعت تكاثرت عليها السكاكين » لا يمكن أن يكون إلا وصفاً لأخلاق قوم فقدوا حس العدالة والرحمة وتقطعت بينهم أسباب الثقة والإحسان » .

* * *

٢٤ من ابريل ١٩٣٠ : « هؤلاء المتشدقون بما لا يفقهون : يزعمون أن الباب الذى يدخل منه العلم لابد أن يخرج منه الدين ! إنهم مقلدون أو واهمون أو غافلون . ولقد ضلّ « أوجسْت كمت » و « كارل ماركس » ومن على شاكلتهما ضلالاً بعيداً حين ادعوا أن تقدم العلم يجعل الحياة الدينية مستحيلة ، وأن الدين قد أضحى شيئاً متخلفاً عن الزمن . ولقد أصاب محمد عبده ووليم جيمس فى التعبير عن هذه الحقيقة الجوهرية العميقة : الدين شأن من شئون الروح لا تستطيع روح الإنسان أن تستغنى عنه كما لا يستطيع بدنه أن يستغنى عن التنفس . والدين فى جميع الأزمان واحد ، لأنه شعور فطرى ، وحاسة عامة لدى البشر أجمعين » .

* * *

٢٥ من ابريل ١٩٣٠ : « كلما أوغل الناس فى الوقوف على عجائب العلوم انكشف لهم من الأسرار ما يحار العلم فيه ، وحينئذ يدركون قصور المعرفة الإنسانية ، ويستشعرون جلال القدرة الإلهية .

من أجل هذا أتوقع أن تزول الهوة المزعومة بين العلم والدين ؛ فيكون من الأمريكان مثلا زهاد ومتصوفون ، يفزعون أخيراً إلى الإيمان حيث يجدون الراحة والسلام . وقد تنقلب الفلسفة كلها ، قبل انقضاء نصف قرن ، إلى فلسفة دين أو فلسفة أديان ، وتسود العاطفة الدينية أرجاء هذا العالم الحيران .

إنى إذن لمن المتفائلين » .

الباب الثانى

ما الجوانية ؟

١ — لفتات جوانية فى الأدب والحياة

٢ — ملامح الفلسفة الجوانية

لفتات جوانية فى الأدب والحياة

قد يسأل القارىء عن « الجوانية » ماهى ؟ فأقول إنها عندى « فلسفة» ؛ وخير من هذا « طريقة فى التفلسف » ، ولا أقول إنها « مذهب » : لأن المذهب شأنه أن يكون مغلقاً قد رُسمت حدوده مرةً واحدة ، وحُبست تأملاته فى نطاق معين ؛ بل هى تفلسف مفتوح على النفس وعلى الدنيا ، متعرض لنفحات السماء فى كل لحظة ، وطريق مبسوط أمام الوعى ينتظر «السالكين» إلى يوم الدين . فالجوانية إذن فلسفة تحاول أن ترى الأشخاص والأشياء رؤيةً روحية ، بمعنى أن تنظر إلى « المخبر » ولا تقف عند « المظهر » ، وأن تلتمس « الباطن » دون أن تقنع « بالظاهر » ، وأن تبحث عن « الداخل » بعد ملاحظة « الخارج » ، وأن تلتفت دائماً إلى « المعنى » وإلى « الكيف » وإلى « القيمة » ، وإلى « الماهية » وإلى « الروح » من وراء « اللفظ » ، و « الكم » ، و« المشاهدة » ، و « العَرَضَ » و« العيان » .

ولكن قبل أن أشرع فى شرح هذه المصطلحات الفلسفية العامة ، أود أن أعرض طائفة مختارة من الصور الأدبية ، قد تعطى القارىء فكرة بسيطة مبدئية عما أعنيه بالنظر إلى الأمور نظرةً « جوانية » ، وعن الأحكام والتصرفات التى أصفها بوصف « البرانية » :

روى أن سقراط رأى رجلا وسيما بديناً قوى الأركان متين البنيان ، فقال له : « يا هذا كلمنى حتى أراك ! »

وواضح أن سقراط إنما قصد أن يقول لذلك الرجل : كلمنى ، حتى أرى

ألك قلب ، ألك عقل ، أعندك ذوق ؟ أم أن ماعندك لا يعدو هذه المادة التي أراها أمامي تشغل حيزاً من المكان ، وتعيش العمر وتدب على الأرض ، ثم تموت فتستحيل إلى تراب . أفي هذا الفضاء وحده تدور ؟ أم أن لك وراء هذا البدن قلباً عامراً بالإيمان وعقلاً مستنيراً بالمعرفة ، وحساً حافلاً بالتجربة ليكون هنالك تطابق بين مخبرك ومظهرك(١) .

ومن روائع التمثيل للنظر الجواني قول النبي — عليه الصلاة والسلام — في استبعاد الفهم البراني لمعنى الحرية الإنسانية ، والتنبيه إلى ضرورة تقييدها إذا كان في إطلاقها توقع الإضرار بالغير : « إن قوماً ركبوا في سفينة فاقتسموا ، فصار لكل منهم موضع ؛ فنقر أحدهم موضعه بفأسه ، فقالوا له : ما تصنع ؟ قال : هو مكاني أصنع فيه ما شئت ؛ فإن أخذوا على يده نجا ونجوا ، وإن تركوه هلك وهلكوا » .(٢)

وواضح من هذا التمثيل في حديث الرسول أن حرية الإنسان بمعناها الصحيح لابد أن تكون محدودة بحدود العقل ؛ وحدها — كما يقول الفيلسوف المعاصر كارل ياسبرز — هو « الآخر « أو » الغير ». ومن أجل هذا لم تكن غاية الحرية مفهومة على المعنى الجواني ، هي غاية الاستعلاء على الآخر أو التسلط على الغير ، بل الحياة « مع » الآخر ولأجل الآخر : تلك هي علاقة التواصل بالمودة والمحبة التي ينبغي أن تقوم بين « الأنا » و « الغير » كما يقول الفلاسفة المعاصرون ، أو بين « المؤمنين » ، كما عبر الرسول الكريم في قوله : « والذي نفسي بيده ، لا تدخلون الجنة حتى تؤمنوا ، ولا تؤمنون

(١) عن مقال للأستاذ منصور رجب ، منشور بجريدة « الشعب » ، القاهرة ، أول أبريل ١٩٥٩ .

(٢) نقلا عن « مجلة الأزهر » القاهرة ، مارس ١٩٥٩ ص ٧٣٨ .

حتى تحابوا » : إذ جعل الإيمان « وهو شىء جوانى » شرطاً لدخول الجنة « وهى شىء برانى » ، وجعل التحاب والتعاطف شرطاً للإيمان نفسه .

ويروى عن الإمام أبى حنيفة — رضى الله عنه — أنه كان يوماً فى حلقة الدرس بين تلاميذه، وكان من عادته أن يجلس بينهم جلسة « مريحة » باسطاً رجليه ،«لأنه لم يكن يستطيع أن يثنيها من مرض أو من إعياء» كما علل أستاذنا المرحوم العقاد ، (١) . فدخل عليه فى درسه ذات يوم رجل مهيب الطلعة ، أبيض اللحية ، كبير العمامة ، فضم أبو حنيفة رجليه حين وقع بصره عليه ، وواصل درسه لتلاميذه — وكان الدرس فى موعد صلاة الصبح . فما كان من الشيخ الوقور إلا أن قاطع أبا حنيفة سائلا : « ولكن ما العمل إذا طلعت الشمس قبل الفجر ؟ » . فكان جواب أبى حنيفة جواباً جوانياً حاسماً ، إذ قال : « العمل أن أبا حنيفة يبسط رجليه ويحمد الله » ! ودلالة هذا الجواب واضحة : فإن أبا حنيفة حين عرف حقيقة الرجل ، أى حين اطلع على جوانيه من سؤاله ، لم يخدع ببرانيه ، فأعفى نفسه من احترامه .

وصورة أخرى للبرانية المتمثلة فى التصرفات الآلية والتقيد بالحرفية : « مرض صديق لحامد بن العباس ، فبعث ابنه إليه يعوده وأوصاه : يابنى ، إذا دخلت فاجلس فى أرفع المواضع ، وقل للمريض : ما تشكو ؟ فإذا قال : كذا وكذا ، فقل له : سليم إن شاء الله ؛ ثم سله : من يعودك من الأطباء ؟ فإذا قال: فلان ، فقل . ميمون ؛ ثم سله: ما غذاؤك ؟ فإذا قال : كذا وكذا ، فقل : طعام محمود . — فذهب ، ولما دخل على العليل رأى بين يديه منارة ، فجلس عليها لارتفاعها ، فوقعت على صدر العليل، فأوجعته ؛ ثم قال للمريض:

---

(١) عباس محمود العقاد : « أنا » (كتاب الهلال ، القاهرة ١٩٦٤) ص ١٣٨ .

ما تشكو ؟ فقال : أشكو علة الموت ، فقال : سليم إن شاء الله ، ثم سأله : ومن يجيئك من الأطباء ؟ قال : ملك الموت . قال : مبارك ميمون ! فما غذاؤك ؟ قال : سم الموت ، قال : طعام طيب محمود » (١)

وكتب الأدب العربى زاخرة بالروايات التى تشير إلى الفرق العميق بين هذين الأسلوبين من النظر إلى الأشخاص والأشياء :

« تكلم رجل عند معاوية فهذر (هذر فى كلامه أى خلط ، وتكلم بما لا ينبغى) . فلما أطال قال : — أأسكت يا أمير المؤمنين ؟ قال معاوية :

— وهل تكلمت ! »

وواضح أن إجابة معاوية تشير من طرف خفى إلى أن كلام ذلك المهذار أدنى إلى العِىّ ، وربما كان الصمت أدنى إلى الصواب ، والعى الناطق أعيا من العى الصامت ، كما يقول ابن السماك(٢) .

وشهد شاهد عند عمر بن الخطاب — رضى الله عنه — فقال له عمر : « إيتنى بمن يعرفك . فأتاه برجل فأثنى عليه خيراً ، فقال له عمر : أأنت جاره الأدنى الذى يعرف مدخله ومخرجه ؟ ، قال : لا . قال : « فكنت رفيقه فى السفر الذى يستدل به على مكارم الأخلاق ؟ » قال : لا ، قال : فعاملته بالدينار والدرهم ؟ قال : لا ، قال : أظنك رأيته قائماً فى المسجد يهمهم بالقرآن ، يخفض رأسه طوراً ويرفعه آخر . قال : نعم ، قال عمر : «اذهب فلست تعرفه . ثم قال للشاهد : اذهب فأتنى بمن يعرفك » .

ومغزى هذه الواقعة جلى لاخفاء فيه : إن هنالك فرقاً كبيراً بين البرانى

---

(١) نقلا عن مجلة « العربى » ، الكويت ، مارس ١٩٦٣ .

(٢) ابن قتيبة : « عيون الأخبار » القاهرة ١٩٢٨ ج ٢ ص ١٧٤ .

والجوانى ، لأن حركات النفس شىء غير حركات الجوارح ؛ فالوقوف فى المعرفة عند ملاحظة الظاهر مرادف للجهل ومؤد إلى الخطأ فى كثير من الأحيان .

* * *

واسترعى نظرنا فى قراءاتنا عن عباقرة الفن فى الغرب أن يذكر الكتاب أن « ليوناردو دافينشى » (١٤٥٢ — ١٥١٩) أمضى عاماً كاملاً فى تهيئة الجو المناسب لرسم الابتسامة المشهورة على شفتى « موناليزه » . فقد وقفت موناليزه أمام الفنان سنة كاملة وقال لها بعدها :

« هذا يكفى ، لا ضرورة للعودة بعد اليوم » .

فقالت « موناليزة » : « إذن هل تمت اللوحة ؟ » .

فأجاب دافينشى : « لا ، بل لقد بدأت » .

وبدأ الفنان الكبير يرسم الصورة ، مستعيناً بخياله ، تسع سنوات أخرى حتى تمت اللوحة (١) .

وإلى القارىء صورة أدبية مقتبسة من الأدب الغربى الحديث ، توضح الفرق بين نظرتين تختلفان اختلافاً جذرياً كما يقال اليوم :

فى سنة ١٩١٠ قامت فرقة التمثيل بمسرح « أورانج القديم » بفرنسا بتمثيل رواية « أوديب الملك » . وكان الثرى الأمريكى « كارنيجى » من شهود المسرحية ، فأعجب بها أيما إعجاب . وما كاد التمثيل ينتهى حتى نهض مهنئاً مدير المسرح الفرنسى فى حماسة ، ووجه إليه السؤال التالى :

---

(١) مجلة « العربى » الكويت ، عدد مارس ١٩٦١ ص ١٠٥ — ١٠٦ .

« — كم من الدولارات تلزم لإخراج هذه المسرحية فى أمريكا على هذا النحو من الإتقان ؟

فأجاب المدير الفرنسى :

— مع الأسف ياسيد كارنيجى ، ليست الدولارات هى الشىء المطلوب هنا ، بل يلزم ألفان من السنين ! » .

هذه الإجابة ، التى تبدو جانبية فى الظاهر ، غنية عن كل تعليق . وهذه القصة الواقعية تبين من غير شك مدى الاختلاف بين العقليتين: عقلية الثرى الأمريكى الذى يقوّم كل شىء بالدولار والدينار ، ويقيس مبتدعات الروح بمقاييس الكم والمقدار، وعقلية الفنان الفرنسى الذى يضع الروح و « الجو » فى أعلى مكان : عند الأول ، وفرة الأموال هى العامل الرئيسى الحاسم فى كل مجال ، أما الثانى فالمعيار الصحيح عنده هو جهد السنين الطوال(١) .

* * *

هذه الصور الأدبية التى أوردناها تعبر كلها عن شىء نراه عماداً للجوانية الفلسفية ، ألا وهو : أن الحقيقة يجب أن تلتمس دائماً وراء المظهر الخارجى. وهذا « الماوراء » هو الذى أعنيه مقدماً من معانى « الجوانى » .

والقرآن الكريم حافل بالآيات البينات المعبرة عن هذا النظر الجوانى النافذ إلى جوهر الأشياء والأشخاص ، والفرق الدقيق بين وجهين متعارضين فى الفهم والسلوك : نراه يتحدث عن المعانى الأساسية فى العقيدة الإسلامية ، فينعى على بعض المسلمين برانيتهم المتمثلة فى وقوفهم فى الفهم عند الأعراض

(١) انظر مقالاً لنا عن « سحر باريس » فى مجلة « الأديب » ، بيروت ، فبراير ١٩٥٢ .

الخارجية والمشاهد المحسوسة ، ومن ثم ظهورهم بمظاهر الإيمان والبر والتقوى وأداء الفرائض ، وينبههم إلى أن هداية الدين القويم لا تتحقق إلا باستشعار معانيها الصحيحة العميقة . فقوله : « ليس البِرّ أن تولوا وجوهكم قِبَل المشرق والمغرب . ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر ... »(١) وقوله : « قول معروف ومغفرة خير من صدقة يتبعها أذى »(٢) يفيد إنكار الفهم البرانى للبر والصدقة ، وتأكيد معناهما الجوانى الأصيل . وقس على ذلك قوله : « قالت الأعراب : آمنا ، قل : لم تؤمنوا ، ولكن قولوا : أسلمنا ، ولما يدخل الإيمان فى قلوبكم »(٣) ، وقوله : « لن ينال اللهَ لحومُها ولا دماؤها، ولكن يناله التقوى منكم »(٤) .

وقد عبر النبي العربى – صلى الله عليه وسلم – عن هذا المعنى العميق فى كثير من أحاديثه ، فقال : « إن الله لا ينظر إلى صوركم وأموالكم ، ولكن ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم »(٥) : فالتقابل هنا واضح صريح بين المظهر والمخبر ، وبين العرض والجوهر . وقوله عليه الصلاة والسلام : « كم من قائم حظه من صلاته التعب والنصب » ، وقوله : « من لم يدع قول الزور والعمل به فليس لله حاجة إلى أن يدع طعامه وشرابه »(٦) ، وقوله : « الصوم جُنة »(٧) إنما يفيد أن الصلاة على حقيقتها خليقة أن تنهى عن

(١) سورة البقرة آية : ١٧٧
(٢) سورة البقرة آية : ٢٦٣
(٣) سورة الحجرات آية : ١٤
(٤) سورة الحج آية : ٣٧
(٥) صحيح مسلم ، كتاب اللباس .
(٦) صحيح البخارى : كتاب الصوم ، ب ٨ .
(٧) أحمد : « المسند » م ١ ص ١٩٥ .

الفحشاء والمنكر والبغى ، وأن الصوم الصحيح هو الإمساك عن إيذاء الناس بالقول أو بالفعل .

وفيما أورده القشيرى عن إبراهيم بن شيبان ، من أنه قال : « الشرف فى التواضع ، والعز فى التقوى ، والحرية فى القناعة »(١) ـ ما يدل على أن تقويم الأخلاق والأفعال عند الصوفية المسلمين تقويم جوانى على الأصالة ، أى تقويم بحسب ما فيها من درجات الجهد لمغالبة النفس ، وكبح غرورها ومخالفتها عن هواها ، وصدارة فعل القلب على فعل الجوارح . وما من شك فى أنهم إنما يتابعون فى هذا التقويم روح القرآن ونصه على السواء . إن الكتاب العزيز يقول : « ومن الناس من يعجبك قوله فى الحياة الدنيا ، ويشهد الله على ما فى قلبه »(٢) ويقول : « واذكر ربك فى نفسك تضرعاً وخيفة ودون الجهر من القول »(٣) .

وشتان بين برّانى زائف وجوّانى خالص .

---

(١) الرسالة القشيرية ، القاهرة ، مكتبة صبيح ، ١٩٥٧ ص ٦٩ .
(٢) القرآن : « البقرة » : ٢٠٤ .
(٣) القرآن : « الأعراف » : ٢٠٥ .

ملامح الفلسفة الجوانية

تزكية الوعى الإنسانى :

أعود الآن إلى استئناف رحلتنا الفلسفية ، فأدعو القارىء مرة أخرى إلى تأمل الآية القرآنية الكريمة : « إن الله لا يغيّر ما بقوم حتى يغيّروا ما بأنفسهم » وإلى تأمل الحديث النبوى الشريف الذى يشير إلى أن لكل إنسان جوانياً وبرانياً[1]، فأقول إن الآية والحديث قد رسما الطريق السوى لفلسفتنا ، ولكل فلسفة إنسانية جديرة بهذا الاسم الجميل ، منذ سقراط إلى يومنا هذا .

والطريق هو تقديم « الذات » على « الموضوع » ، والفكر على الوجود ، والإنسان على الأشياء ، و « الروّية » على « المعاينة » ، والتمييز بين الداخل والخارج ، وبين الكيف والكم ، وبين بصر العقل وبصر العين . وذلك ماعبر عنه الإمام على — كرم الله وجهه — فى قوله : « ليست الروية كالمعاينة مع الإبصار : فقد تكذب العيونُ أهلَها ، ولا يغش العقل من استنصحه » . وقد شرح الإمام محمد عبده هذه العبارة فى تعليقه على « نهج البلاغة » فقال : « الروية : إعمال العقل فى طلب الصواب ؛ وهى أهدى إليه من المعاينة بالبصر : فإن البصر قد يكذب صاحبه ، فيريه العظيم البعيد صغيراً ، وقد يريه المستقيم معوجاً كما فى الماء . أما العقل فلا يغش من طلب نصيحته ... وليس العلم قاصراً على شهود المحسوس ... »[2]

---

(١) بهاء الدين العاملى : « الكشكول » القاهرة ١٣١٨ هـ (ص ٨٧ ــ ٨٨) .

(٢) « نهج البلاغة » (مع تعليق الشيخ محمد عبده ، ج ٢ ص ٢١٨) .

والصورة التى يرسمها القرآن والحديث لحياة الإنسان على الأرض صورة دقيقة رائعة ، صورة مثالية وواقعية معاً . إنها صورة حياة ملؤها الجهود الموصولة للإصلاح الداخلى ، أى : الإصلاح الروحى ، والإصلاح الخارجى ، أى : الإصلاح المادى . وقوامها العمل لتزكية وعى الإنسان لذاته وصِلاته بغيره وتحقيق رسالته على الأرض . وإصلاح النفس معناه : إصلاح العقيدة ؛ وعقيدة الانسان — كما يقول الأستاذ عباس العقاد — « شىء لا يأتيه من الخارج فيقبله مرضاةً للداعى أو ممتناً عليه ، ولكنها هى ضميره وقوام حياته الباطنية ، يصلحه إن احتاج إلى الاصلاح ، كما يصلح بدنه عند الطبيب وهو لا يمتن عليه ، ولا يرى أنه عالج نفسه لمرضاته »[1] . والتغيير الجوانى أصعب جدا من التغيير البرانى ، لأن الأول منصب على تغيير الأخلاق والعقليات ، فى حين أن الثانى ينصب على تغيير المراسم والأشكال والنظم الخارجية ، اجتماعية كانت أو سياسية أو اقتصادية[2] ..

والقرآن الكريم إذ يقول : « ولتكن منكم أمة يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر » إنما يجعل من الدعوة إلى الخير مبدأ لكل حياة إنسانية فاضلة . والحديث الشريف يؤكد أن إصلاح النفس وتهذيب الخلق أساس لكل إصلاح للمجتمع : فليست الحياة الدنيا لعباً ولهواً ، ولا زينةً ولا تفاخراً بين الناس ، أو تكاثراً فى الأموال والأولاد ، كما قد يقع فى روع بعض الواهمين . وإذا كان القرآن يستنكر هذا النوع من الحياة ، فليس

(١) عباس محمود العقاد : « عبقرية المسيح » ص ٢٢٣ .

(٢) يقول أبو حيان التوحيدى : « إنما أنت لب فى قشر ، فاحفظ لبك بصيانة قشرك ، ولا تصن قشرك بإضاعة لبك . واعلم أنك ذو لب واحد وذو قشور كثيرة : وتنقيتك من قشورك صعب ، وقيامك بلبك أصعب » (« المقابسات » ، بتحقيق السندوبى ، القاهرة ١٩٢٧ ص ٣٢٩).

ذلك لأن النعم المادية منكرة مرذولة ، بل لأن من الخطأ أن نجعلها الغاية القصوى لحياة الإنسان ، وأن نغفل الجانب الواعى لتلك الحياة ، وهو ماعبر عنه الحديث الشريف باسم : « الجوانى » . فالحياة الإنسانية ، كما أرادها القرآن والحديث ينبغى أن تكون حياة واعية للمقصد الأسنى من خلق الإنسان ، وهو إقامة خلافة الله على الأرض ، أى تدبير شئون الدنيا وفقاً لهداية الخالق تعالى ، ووفقاً لتعاليم رسوله الذى إنما بُعث إلى الناس كافةً ليتمم مكارم الأخلاق . من أجل ذلك كان المؤمنون بالله ورسوله مطالبين بأن ينظموا أنفسهم ، وأن يوحدوا كلمتهم لكى يؤلفوا « حزب الله » ويحملوا رسالته فى طول الدنيا وعرضها ، وإلى كل ركن سحيق ، حتى يعقدوا أواصر الأخوة بين الجماعات التى فرقها التباغض والجشع ، والأمم التى أضلتها الظنون الفاسدة والنحل الزائفة . وليست هذه بالمهمة اليسيرة ، لأنها تقتضى أن يكون الإنسان واعياً بأن الحياة الروحية لا تنافى الحياة الدنيوية ، وأن الأخلاقية الصحيحة فى الأيديولوجية الإسلامية معناها تدبير الحياة المادية لمصلحة البشر ، وفقا للأحكام والمبادئ السماوية ، وبعبارة أخرى أن الأخلاقية العاملة تقتضى الوعى التام لما ينبغى أن يكون بين الجوانى والبرانى من صلة وطيدة .

من أجل هذا قلنا إن الجوانية فلسفة تستند على تزكية الوعى الإنسانى وممارسة الحرية النفسية ، وتسعى إلى تعميق فهمنا للمقاصد والمعانى والقيم . وهى بهذا الاعتبار تمارس الوظيفة الفلسفية على الأصالة : التماس اللب والمبدأ والكيف والحق . إنها لا تقيس حياة الانسان الفكرية والعاملة بالمقاييس البرانية ، مقاييس الكم التى تقاس بها المادة والتى تطفىء جذوة الحياة الإنسانية وتغرقها فى لجة « الحتمية » ، كما أنها لا تقنع بمناهج التحليل

والحساب والإحصاء : إن هذه إن يسَّرت لنا أن نقف على الكم والمقدار فإنها تعوقنا دون ريب عن استكناه الفكر وسبر أغوار الكيف ؛ بل إن « العنصر النفسانى » يستعصى دائماً على التحليل ، كما بيّن لنا « ياسبرز » و « أندريه جيد » .(١)

صحيح أن المخرج السينمائى يستطيع أن يلتقط قطاعات من الحياة ويعرضها علينا صوراً مطابقة لها ، فنتجاوب معها و نتأثر بها ، ولكن الحقيقة أن هذا التجاوب ليس ناتجاً عن حركة الفيلم ، وهى حركة آلية ، ولكنه ناتج عن حركة النفس التى تخلق لدى الإنسان موقفاً معيناً بإزاء الفيلم المشاهد ، يترجَم فى المعنى الجوانى الذى أصفيناه على المرئيات والمسموعات والأنغام الداخلية التى تتردد فى جوانب النفس عند مشاهدة المنظر أو سماع الصوت. وقد يقال إن العالم الذى يكشف عنه لنا المخرج السينمائى عالم برانى كله : الكائنات والأشياء كانت كلها ماثلة أمامه فلم يكن عليه إلا أن يلتقطها فى شباك جهازه الفنى ، إن صح هذا التعبير . ولكن الحقيقة أن نفس المنظر إذا سجل فى نفس الظروف وبنفس الوسائل من الممكن أن يكون شيئاً آخر لو التقطه مخرج سينمائى آخر . وإذن « فالناظر » هنا لا يقل أهمية عن « المناظر » (٢) ؛ ومن ثَمّ كان الفرق بين مخرج ومخرج .

المعرفة الجوانية :

إن حياتنا الجوانية كالسيمفونية الموسيقية : فكما أن الإنسان لا يستطيع أن يفهم سيمفونية من مجرد الحديث عنها ، بل يلزم أن يتعاطف معها ،

(١) أندريه جيد : « صفحات من يوميات » ١٩٢٩ ـ ١٩٣٢ بالفرنسية ص ١٣٧ .
(٢) انظر : مجلة « فيجارو » باريس عدد ١٨ يونية ١٩٦٠ .

فكذلك لا نستطيع أن نسبر أغوار الحياة الجوانية ، مهما استعنا بالأدوات العلمية ، إلا بأن نحياها بأنفسنا وأن نتحمل مسئولية معاناتها : فكما أن أحداً لا يستطيع أن يموت لنا فإن أحداً لا يستطيع أن يحيا أو أن يفكر لنا ، كما يقول هيدجر . وهذا التعاطف العقلي أو الجهد « الجوانى » هو عندنا « ضرورى لكل بحث قويم ولكل ثقافة عميقة ولكل مسعى صادق ، وبدونه يمتنع على الباحث أياً كانت قدرته أن ينفذ إلى الشخصية التى يود أن يتعرف إليها أو أن يفهم الموضوع الذى يريد أن يعالجه فهماً كاملا ».(١) وإنما ينمو الروح الفلسفى الأصيل ـ كما يقول إميل بوترو ـ « بالتعاطف مع فكر أئمة الفلسفة ؛ وهذا الفكر نجده على الدوام حياً وعلى الدوام خصيباً ، حين نلتفت إلى آثار الأئمة أنفسهم ، وحين نبذل الجهد لفهم تلك الآثار فهماً ، لا من الخارج ، بل من الداخل ؛ فينتج عن ذلك الفهم إحساس بأن بيننا وبين المؤلف اتصالاً روحياً وطيداً » .

وإنى لأميل إلى الاعتقاد بأنه ليس فى الإمكان الوصول إلى الفهم الحقيقى للشخصية الإنسانية بوجه عام والنفاذ الصحيح إلى روح المفكرين الماضين والحاضرين مالم نمارس ذلك الاتصال المباشر ، أى الجوانى ، وتلك الصحبة الروحية الطويلة التى تحدث عنها أفلاطون ، فى رسالته السابعة المشهورة : إذ بيَّن أن هنالك فرقاً كبيراً بين الكلام الخارجى الملفوظ أو المكتوب وبين النور المنبثق من الداخل ، فقال : « إن الأمر لا سبيل إلى التعبير عنه بالكلام كما يعبر عن سائر الأشياء والموضوعات ، وإنما بعد الصحبة الطويلة فى هذا الشأن نفسه وفى الحياة معاً يخيل أن نوراً يتفجر فى النفس بواسطة نار اشتعلت فى نفس أخرى »(٢) .

(١) انظر مقدمة كتابنا « رائد الفكر المصرى » القاهرة ١٩٥٥ ص ١٢ .

(٢) افلاطون : « الرسالة السابعة » ص ٣٤١ ج .

والمثال المشهور الذى ذكره الغزالى فى « الإحياء » يوضح ، على سبيل المجاز ، الفرق بين ماسميناه بالمعرفة الجوانيةوالمعرفة البرانية ، قال: « لو فرضنا حوضاً محفوراً فى الأرض احتملأن يساق إليه الماء منفوقه بأنهار تُفتحفيه ، ويحتمل أن يحفر أسفل الحوض ويرفع منه التراب إلى أن يقرب من مستقر الماء الصافى ، فيتفجر الماء من أسفل الحوض ، ويكون ذلك الماء أصفى وأدوم، وقد يكون أغزر وأكثر : فذلك القلب مثل الحوض ، والعلم مثل الماء ، وتكون الحواس الخمس مثل الأنهار ؛ وقد يمكن أن تساق العلوم إلى القلب بواسطة أنهار الحواس والاعتبار بالمشاهدات حتى يمتلىء علماً ، ويمكن أن تُسد هذه الأنهار بالخلوة والعزلة وغض البصر ؛ ويعمد إلى عمق القلب بتطهيره ورفع طبقات الحجب عنه ، حتى تتفجر ينابيع العلم من داخله »(١) .

وإلى هذا المعنى أشار « مين دوبيران » إذ قال : « فرق بين أن نعرف الحقيقة بأذهاننا ، وبين أن نجعلها حاضرة على الدوام فى نفوسنا»(٢) ، يقصد بذلك أن يميز بين حقيقة عرفنا رسومها وحفظناها ، وحقيقة ملأت قلوبنا وعشناها ، كما ميز الغزالى بين صلاة هى عبارة عن ألفاظ وحركات تؤدى أداءً آلياً ، وصلاة هى مناجاة لله ، تعصم من اقتراف الشرور والآثام ، وكما فرق بين صيام هو إمساك عن الطعام والشراب ، وصيام هو إمساك عن إيذاء الناس ... وقس على ذلك جميع الأشياء التى تقال أو تؤدى آلياً ومن غير وعى وتدبر : إنها تختلف اختلافاً عميقاً عن الأشياء التى يضع الإنسان نفسه فيها ، أو يقبل عليها بكل قلبه . ومن أجل هذا كانت الجوانية عندنا مرادفة لتزكية

(١) الغزالى : « إحياء علوم الدين » ج ٣ ص ١٧ طبعة الحلبى .
(٢) مين دوبيران : « يوميات » — باريس ١٩٥٤ (ج ١ ص ٧٥)

« الوعي الإنساني » ، وكانت البرانية مرادفة لطغيان الآلية والتسجيل الإحصائي و « سد الخانات » !

والفلسفة في الواقع لا تستطيع أن تجاوز نطاق الوعي الإنساني ، الذي هو نوع من « الكشف » الباطني أو « الوحي » الداخلي . وهذا الوعي على أنحاء : فيكون وعياً عقلياً أو دينياً أو أخلاقياً . ولذلك وجدنا الفلاسفة الأصليين متفقين على الحقائق الثلاث الكبرى : روحية النفس ، ووجود الله ، وقانون الأخلاق . وفي الوعي الإنساني مستويات كثيرة من الوجود ، وفيه مراتب عديدة من الكمال ، ولكن التجريبيين والوضعيين لم يروا فيه إلا المراتب الدنيا ، مراتب الأحاسيس ، في حين أن العقليين والمثاليين إنما رأوا المراتب العليا ، مراتب الأفكار والمثل .

ميتافيزيقا الرؤية الواعية :

وإذن فالجوانية تنطوي على ضرب من الميتافيزيقا يمكن أن نسميها ميتافيزيقا « الرؤية الواعية » التي هي أقرب إلى الرؤية الفنية . وبديهي أن هذه الرؤية ليست هي الرؤية الحسية الفزيولوجية ، بل هي رؤية روحية نفسية ، هي الرؤية بالعين « الداخلية » أو « عين البصيرة » كما يقول الغزالي[1] أو « بعيون الروح » كما كان أفلاطون يقول . وهذه الرؤية الإنسانية الواعية التي تسجل « لحظات الإلهام الداخلي »[2] ، إنما تتجلى

(١) الغزالي : « إحياء علوم الدين » ج ٣ ص ١٥ .

(٢) وصف فؤاد كامل لوحة زيتية لأنور كامل : « تكوين » فقال : « اتجاه جديد يبتعد بنا تماماً عن الصور التقليدية الشائعة ، ولا يفرض علينا إطاراً معينا للرؤية ، وتجديد الشكل والمعنى هنا أصل في كيان العمل الفني ذاته ، يستمد وجوده من عالم غير عالم المرئيات الظاهرة ، ليسجل لحظات الإلهام الداخلي ، ويكشف لنا عن مواطن الجمال الباطني . . . » (انظر : « المجلة » عدد يولية ١٩٦٢ ص ١٣١) .

فيها حكمتنا وتجربتنا ورويتنا ، كما أشار هيجل حين قال إن الأمم أودعت فى الفن أعمق حدوسها وخواطر قلوبها ، فكان الفن الجميل مفتاحاً لفهم حكمتها ودينها ، وكما بين الفنان المصرى حامد سعيد ، فى نظريته الطريفة عن رؤية الأشياء الطبيعية(١) والأستاذ الفرنسى « رنيه ويج » فى كتابه « الفن والروح »(٢) . وما نحسب أن ابن رشد كان مبالغاً حين ذهب إلى أن النظر الميتافيزيقى أشرف العبادات : « فإن الشريعة الخاصة بالحكماء هى الفحص عن جميع الموجودات ، إذ كان الخالق لا يعبد بعبادة أشرف من معرفة مصنوعاته التى تؤدى إلى معرفة ذاته سبحانه على الحقيقة ، الذى هو أشرف الأعمال عنده وأحظاها لديه »(٣) .

والجوانية إذ تروم معرفة الأشخاص والأفكار معرفة ميتافيزيقية صحيحة ، أى معرفتها عن طريق « المبادئ » و « من الداخل » أو بضرب من « الائتناس » بها وبحدس تأليفى فريد يكشف لنا عن ماهياتها ، إنما تنادى بما نادى به الغزالى من وجوب التفرقة بين طريقين فى المعرفة مختلفين جداً : أحدهما طريق الرؤية « الحدسية » بالتعاطف القلبى والمشاركة الروحية ، المؤدية إلى الجوهر الصافى والموصلة إلى ماسماه الغزالى باسم « النفث فى الروع »

---

(١) حامد سعيد : « فى رؤية الأشياء الطبيعية » (بالانجليزية) القاهرة ١٩٥٢

(٢) فى هذا الكتاب يتناول المؤلف دراسة الفن من حيث هو لغة الروح : « لأنه إذا كان للذهن لغة هى تلك التى ننطق بها ، فالفن هو لغة النفس الشاعرة الكامنة فى أعماقنا » ؛ وهو يبين « كيف أن تطور الفن وتطور الفكر يسيران فى خطين متوازيين ، وكيف أن الصور التى يرسمها الفن للعالم فى عصر معين تناظر الصورة التى ترتسم فى أذهان الفلاسفة والعلماء فى العصر نفسه » ؛ وينتهى « ويج » إلى أن « الفن يجاوز نطاق الوعى ويفتح أمامنا باب التجليات الروحانية » ...

(٣) ابن رشد : « تفسير ما بعد الطبيعة » تحقيق بويج (بيروت ١٩٣٨ الجزء الأول ص ١٠) .

أو « النور الذى يقذفه الله فى القلب » ؛ والثانى طريق المشاهدة الحسية أو التحليل المنطقى المؤديين إلى « التفرج » على الأشياء أو ملاحظتها من الخارج ، بالتطويف حولها دون نفاذ إلى كنهها . وقد أراد الغزالى أن يقرّب إلى الأذهان ذلك الفرق بين الطريقين ، فضرب مثلا خلاصته أن أهل الصين وأهل الروم تباهوا بين يدى أحد الملوك ببراعة كل فريق فى النقش والتصوير . فرأى الملك أن يختبرهم وسلم إليهم صفة لينقش أهل الصين منها جانباً وأهل الروم جانباً آخر ، وأرخى بينهما ستاراً حتى لا يطلع كل فريق على صناعة الآخر . فجمع أهل الروم أصباغا غريبة لا حصر لها ، أما أهل الصين فشرعوا يجلون جانبهم ويصقلونه من غير أصباغ . ولما انتهى الفريقان من عملهم رفع الملك الحجاب ، فهاله أن يرى جانب أهل الصين يتلألأ منه عجائب الصنائع الروحية وينبثق منه لمعان وإشراق ، وعلم أن سبب ذلك أن أهل الصين قد عكفوا على شأنهم ، فلم يدخروا جهداً فى صقله وجلائه ، حتى صار كالمرآة . . . »(١)

وفى عصرنا هذا أوضح « برجسون » هذا المعنى عينه فقال : « لو أن مدينة ما أخذت لها صور فتوغرافية من جميع الأوضاع الممكنة ، فجميع تلك الصور مهما يكمل بعضها بعضاً لن تعدل تلك النسخة البارزة التى هى المدينة التى نجول فيها . ولو أن قصيدة من الشعر ترجمت إلى جميع اللغات الممكنة ، فجميع تلك الترجمات مهما نبذل فيها من محاولات لحسن السبك والصياغة ، ومهما نزد عليها من محسنات وتنقيحات لكى تعطى صورة تزداد

(١) الغزالى : « إحياء علوم الدين » ج ٣ ص ١٩ . وراجع بحثاً لنا عن « الجوانية الأخلاقية عند الغزالى » (منشوراً فى كتاب « أبو حامد الغزالى . مهرجان الغزالى » دمشق ، مارس ١٩٦١ . القاهرة ١٩٦٢) .

اقتراباً من القصيدة ، فما هى بمعطية أبداً المعنى الباطن للأصل الذى نقلت عنه . فالصورة إذا أخذت من مواضع معينة ، والترجمة إذا صنعت برموز معينة تبقى كلتاهما دائماً ناقصة بالقياس إلى الشىء الذى صور أو الشىء الذى تحاول الرموز التعبير عنه » .(١)

والتأمل الفلسفى يظهرنا على الفرق الكبير بين موقف الإنسان حين ينظر إلى الناس والموضوعات بعيون الجسم فيشاهدها من الخارج ، وبين موقفه حين ينظر إليها بعيون الروح فيشارك فيها ويعانيها من الداخل . إن هذا الفرق فى الحقيقة تغيير فى « المحور » — بتعبير الأستاذ العقاد — واختلاف فى الطبيعة ، وليس فرقاً فى الكم ولا اختلافاً فى الدرجة فحسب . وهذا الفرق بين ما سميته « البرانى » و « الجوانى » قد جلاه الغزالى من قبلُ بتحليل نفسى دقيق وبيان فلسفى عميق يندر أن نجد فى أى أدب من آداب العالم قديمه وحديثه ما يقاربه فى اللطافة والدقة والغزارة . نراه فى « معارج القدس » يشير إلى شدة الاختلاف بين مقاييس الأبدى ومقاييس الزمانى ، وبُعد الهوّة بين المعرفة المكانية البرانية ، وبين المعرفة الكشفية الجوانية ، فيقول : « وكيف يقاس الدوام الأبدى بدوام المتغير الفاسد ؟ وكذلك شدة الوصول : فكيف يكون ما وصوله بملاقاة السطوح والأجسام بالقياس إلى ما وصوله بالسريان فى جوهر الشىء ، كأنه هو بلا انفصال ، إذ العقل والمعقول واحد أو قريب من الواحد ؟ »(٢) ونراه كذلك فى « مشكاة الأنوار » يوازن بين عين البصر وعين الروح ، فيقول : بأن البصر لا يدرك ذاته ، ولكن الروح مدركة لذاتها . والبصر لا يرى البعيد كما يرى القريب ،

(١) برجسون : « الفكر والمتحرك » (الفصل عن المدخل إلى الميتافيزيقا) .
(٢) الغزالى : « معارج القدس » القاهرة ١٩٢٧ .

ولا يرى من وراء حجاب ، فى حين أن الروح تكشف حقائق الأشياء وترفع عنها الحجاب . والبصر إنما يدرك فى الأشياء ما ظهر منها ، والروح تدرك كنهها وحقيقتها ؛ والبصر لا يرى إلا جزءاً يسيراً من الوجود فى حين أن الروح هى الوجود بأسره(١) .

والفكر الميتافيزيقى فى صميمه رؤية وتأمل فى العلاقات بين الروح والوجود . ولا نزاع فى أن مقصد النظر الميتافيزيقى أن يؤدى إلى معرفة . ولكن لن يكون لدينا فكرة عن هذه المعرفة مالم يكن هنالك جهد يبذل للتأمل والروية فى خلوة روحية كتلك التى تحدث عنها الغزالى(٢) والشاعر « راينر ماريا ريلكه » والفيلسوف « ياسبرز » . قال « ريلكه » : « فى هذه الحياة العصرية الصاخبة ذات الصيرورة القسرية الجارفة ، يشعر المفكر بغربة لا سبيل إلى التعبير عنها . إننا فى الحقيقة أشبه « بجزائر » ، ويجب أن نظل كذلك ، وإلا فقد قصرنا فى أداء رسالتنا . إنما الداخلى وحده هو القريب منا ، وكل ما عداه بعيد عنا ، ولا بد للمفكر من الخلوة أو العزلة الإرادية حتى يستطيع أن يبدع وأن يصل إلى جوهر الأشياء . ولكن هذه العزلة عن البرانى الطاغى ليست ميسورة لكل إنسان ، والوصول إليها يتطلب كفاحاً ومعارك : « وما أشد التآمر على الصمت الداخلى

(١) الغزالى : « مشكاة الأنوار » ص ٥ .

(٢) ذكر علاء الدين على زاده السكتوارى البوسنوى ، المتوفى سنة ١٥٩٠ م أن الغزالى قال إن : « أول حال رسول الله صلى الله عليه وسلم ، الخلوة ، حيث تبتل إلى جبل حراء ، حيث كان يخلو بربه ويتعبد ، حتى قالت العرب إن محمداً عشق ربه » وذكر البوسنوى أيضاً أن « أول من آثر العزلة والوحدة من الصحابة الكرام — رضى الله عنهم — أبو ذر الغفارى رضى الله عنه ، كما جاء فى الخبر الصحيح فى حقه : يمشى فى الأرض بزهد عيسى ومريم عليهما السلام ؛ وهو سيد أهل الخلوة من الصوفية » (محاضرة الأوائل ومسامرة الأواخر) ص ٧٠ .

الخصيب! « وما أكثر التنافس بين عمل المفكر أو الفنان وبين علاقاتهما مع الناس! (١) « وما أشد حاجتهما إلى رعاية عالمهما الجوانى وإتمامه لكى يتيسر لهما يوماً أن يحققا الاتزان المنشود بينه وبين البرانى كله!»(٢) ويقول « ياسبرز » : « إن ما ندركه فى التأمل الميتافيزيقى والخلوة الروحية تلك التى ترفعنا فوق أنفسنا فى معيشتنا اليومية لا ينبغى أن يتهافت أو يتضاءل ، كما أنه لا ينبغى أن يأخذ أهمية المعرفة التجريبية حين يضطرنا العقل إلى امتحان قيمته... وينبغى أن يظل مطلبنا الأساسى أن نتبين هل أضأنا فى أنفسنا منائر الحرية أو أطفأناها، وهل زكينا فى حياتنا كنوز الجوانية أو بددناها» (٣) .

مجاوزة المظهر :

وإذن فأول شروع الفكر الميتافيزيقى هو مجاوزة «المظهر» إلى ماوراءه . ولو وقف النظر الميتافيزيقى عند التسجيل الخارجى لكان عمله أدخل فى مجال الوصف العلمى ، ولتخلى تبعاً لذلك عن رسالته . على أن العلم نفسه غرضه الحقيقى هو « التفسير » لا « الوصف » خلافاً لما يدعى الوضعيون المنطقيون وغيرهم من أتباع مدرسة هيوم الحسيين . والمذهب الحسى على أى حال لا يستطيع أن يقوم أساساً للبحث العلمى(٤) . أما النظر الميتافيزيقى فيبتغى

(١) راينر ماريا ريلكه : «رسائل إلى شاعر شاب» ترجمة فرنسية ، باريس ١٩٥١ .

(٢) انظر مقالا لنا عن « ريلكه شاعر الأنس والهمس والحب العفيف » فى مجلة « العربى » عدد سبتمبر ١٩٦٣ .

(٣) كارل ياسبرز : « العقل والخرق فى عصرنا » (الترجمة الفرنسية) باريس ١٩٥٣ (انظر ترجمتنا العربية لكتاب ياسبرز : « مستقبل الإنسانية » القاهرة ١٩٦٣ ص ١٥ بع) .

(٤) انظر : بيتر الكساندر : « المذهب الحسى والتفسير العلمى » (بالإنجليزية) لندن ١٩٦٢ — انظر عرض الكتاب فى مجلة « الملحق الأدبى لجريدة التيمس » عدد ٢٣ أغسطس ١٩٦٣ .

رؤية الأشياء رؤية روحية فريدة ، من شأنها أن تجتاز الأشياء مرحلة الظواهر ، وتتخطى نطاق «الخارجية» (أو البرانية باصطلاحنا) ، إذ تكتسب جوانية هي جوهرها وماهيتها ولبابها . والحق أن صميم النظر الميتافيزيقي ، بل النظر الفلسفي بأسره ، لا بد أن يكون مجاوزة لـ « المظاهر » والمرئيات والعوارض ، وارتفاعاً إلى الماهيات والمكنونات والدخائل . ولا عجب أن أقدم تعريف للفلسفة تعريف جواني ، وهو ذلك التعريف الذي ذكره « هرقليطس » في وصفه للفيلسوف بأنه « الباحث عن طبيعة الأشياء » . ومايقصده هرقليطس بعبارة « طبيعة الأشياء » هو حقيقتها المستورة ودخيلتها الكامنة التي لا تبدو غالباً للنظرة العابرة . ولعل هذا المعنى هو الذي كان يجول في فكر ابن سينا حين قال في « الشفاء » : « الغرض من الفلسفة أن يوقف على حقائق الأشياء كلها على قدر ما يمكن الإنسان أن يقف عليه »(١) وإذا كان « الوقوف على حقائق الأشياء » أمراً عسيراً يقتضي مشقةً وجهداً ، فالتفلسف على جميع أنحائه ملازم للوعي لا ينفك عنه ؛ والوعي هنا شامل للحدس الذي لا يتنافى مع العقل ، كما رأينا عند الغزالي ، ومتضمن لصفات كثيرة عبر عنها الكندي حين قال : « يحتاج طالب العلم إلى ستة أشياء حتى

(١) صحيح أن الفارابي كان أقل ثقةً في قدرة الإنسان من ابن سينا ، إذ نجد المعلم الثاني يصرح بأن « الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر ونحن لا نعرف من الأشياء إلا الخواص واللوازم والأعراض ، ولا نعرف الفصول المقوّمة لكل منها الدالة على حقيقته » (الفارابي : « التعليقات » ضمن « رسائل الفارابي » ، طبع حيدر آباد الدكن سنة ١٣٤٦ هـ ، ص ٤ ، ١٣) .

ولكن يجب أن نلاحظ أن الشيخ الرئيس قد قيدّ « الوقوف على الأشياء » بقيد « على قدر ما يمكن الإنسان أن يقف عليه » .

يكون فيلسوفاً ؛ فإن نقصت لم يتم : ذهن بارع ، وعشق لازم ، وصبر جميل، وروع خال ، وفاتح مفهم ، ومدة طويلة »(١) .

ولقد علمنا ديكارت ، بما بيّنه من حقيقة « الكوجيتو » — إذ جعل التفكير آية على الوجود وإثباتاً له ولا دليل على الوجود سواه — أن يقظة النفس وانتباه الذهن هما الشرط الأول لسلوك الطريق الفلسفى . إن قضية « أنا أفكر وإذن فأنا موجود » قضية صحيحة لا ترقى إليها شبهات الارتيابيين ، « لأن مما تأباه العقول أن نتصور أن ما يفكر لا يكون موجوداً حقاً حينما يفكر »(٢) .

لقد قال ديكارت للإنسان خير ما يمكن أن يقال ، قال له : « لا تقبل شيئاً على أنه حق ما لم تتبين بنور الفطرة وبداهة العقل أنه حق » وقال له أولاً : « انتبه ! أنت تفكر ، فأنت إذن موجود » ، وقال له أخيراً : «أفِقْ ! أنت حر ، فأنت إذن مسئول »(٣) . وإذن فالنظر الميتافيزيقى الخالص يقرّبنا من حقيقة الأشخاص ويدنينا من كينونة العالم ، خلافاً للنظر التحليلى المنطقى أو التجريبى الحسى : فإن الوجود ليس شيئاً قد فرض علينا من الخارج ، وإنما نحن نحقق هذا الوجود فى الخارج بما نمنحه من تصديق وما نقدر له من قيمة ، وهو كما قال « كانط » بحق ، إنما يكتسب صفة « المشروعية » بعد « تقديم أوراق اعتماده » فى نفس ذلك التصديق والتقويم(٤) .

(١) الكندى : « رسائل الكندى الفلسفية » تحقيق الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده ، القاهرة ١٩٥٠ .

(٢) ديكارت : « مبادىء الفلسفة » ، المادة ٧ — ترجمتنا العربية ، القاهرة ١٩٦٠ ص ٩١ — ٩٢ .

(٣) انظر كتابنا : « ديكارت » ، الطبعة الرابعة ، القاهرة ١٩٥٧ .

(٤) انظر مقالنا عن « نقد العقل الخالص لكانط » فى مجموعة « تراث الإنسانية» المجلد الأول ، العدد ١٢ ، القاهرة ، ديسمبر ١٩٦٣ .

ولا جدال فى أن وعى القيمة وحضور الغاية متقدمان على حصول الواقعة وإنجاز الفعل . والجوانية إذ تطلب الحقيقة فيما وراء الواقع لا تزعم لنفسها القدرة أو الرغبة فى امتلاكها : لأن الحقيقة متى امتلكناها ، أو خيل إلينا أننا امتلكناها ، فقدت مشروعيتها فى أن تكون حقيقة ، أى أن تكون هى القوة الروحية التى تستحث الإنسان على الابتكار المتجدد الواعى والسعى الموصول إلى ماينبغى أن يكون(١) . على أن الحقيقة إذا تحددت بحدود برانية أصبحت بذلك « واقعة » ، وجاز لها أن تكون « موقفاً » متجمداً فى سلسلة من الواقعات ، يحتاج إلى من يدافع عنه وينتصر له . الحقيقة لا تفتقر إلى دفاع من الخارج : إن آيتها وبرهانها كامنان فيها ؛ وإنها « فكرة » تقوم فى لب الوجود الواقع ، وهى أشبه بأن تكون واقعة مثالية : ومتى لاحت للمرء على هذا النحو استطاع أن يستشف ، من ثنايا واقعه المثالى هذا ، غاية أخرى أو مثلا أعلى جديداً ، يصبح — بدوره — مناطاً لسعى الإنسان الجوانى ، ذلك الإنسان ليس هو ما يسميه البعض باسم « الإنسان الأعلى » أو « الإنسان الكامل » ، بل هو إنسان فحسب، متوحد واجتماعى فى آن واحد : يحيا فى واقعه المشهود ، ولكن المثال الغيبى مباطن لكيانه ، ملازم له لا ينفك عنه .

الإمكانيات اللامحققة :

على أن الجوانى فى كل إنسان من حيث هو كذلك ينطوى على إمكانيات كثيرة قد يتحقق بعضها ، ويبقى بعضها الآخر أفكاراً لم تتحقق بعد ، أو فى

(١) انظر : بيير تيار دوشاردان : « الظاهرة الإنسانية » ، لندن ١٩٦٠ ص ٢٨ (من مقدمة جوليان هكسلى) : « إننا معشر البشر تنطوى فينا إمكانيات المستقبل الضافى الذى ستعرفه الأرض ، ونستطيع أن نحقق من هذه الإمكانيات أكثر فأكثر على شرط أن نزيد معرفتنا وأن نضاعف حبنا » .

طريقها إلى التحقق . من أجل هذا تقول : إن «ماهية الإنسان » أو طبيعته لا تعرف لنا عن طريق ما قد حققه بالفعل فى وجوده المعين (أو « الوجود هنا والآن » كما يقول « هيدجر ») ، بل تُعرف بما لم يحققه بعدُ وبما قد لا يحققه أبداً . وإذن فالإمكانيات اللامحققة هى « حقيقة » الإنسان : لأن الحقيقة هنا عبارة عما هو « وراء التحقق » . وعلى هذا النحو تتعيّن الثورة على الوضع التقليدى لمفهوم الحقيقة : فبدلاً من أن يكون مفهومها هو « مطابقة ما بالأذهان لما بالأعيان » ، كما هو شأنها عند الحسيين والوضعيين ، أو « مطابقه ما بالأعيان لما بالأذهان » ، كما هو الحال عند النقديين والمثاليين الترنسندنتاليين — يصبح هو ما يجاوز كل مطابقة بين الفكر والوجود أو بين الأذهان والأعيان ، ويجب أن نلتمسه عند الإنسان فى ذلك الاستعداد النفسى ، الذى هو فى صميمه أخلاق ، والذى يدعوه لأن يحتفظ فى حياته بمثله العليا ، ولأن يجعل فكره الواعى مسيطراً دائماً على الأحداث الخارجية . فلا جرم أن الحضارة فى جوهرها أخلاقية ، كما يقول « ألبرت شفيتسر » : « وليس العنصر الحاسم فى تقويم الحضارة هو ما أنجزته من أعمال مادية ، وإنما مصيرها رهين بسيطرة الفكر على الأحداث أو عجزه عن هذه السيطرة » .(١).

وإذا قلنا إن الحقيقة كامنة فيما وراء التحقق ، فقد قلنا إنها كامنة فيما وراء المحسوس ؛ وما وراء المحسوس معناه ما ليس مقيداً بقيود الزمان والمكان ، لأن هذا أو ذاك مرتبط بما هو محسوس . ومجاوزة المحسوس فى الزمان والمكان مجاوزة للنسبى والعيانى واتجاه إلى المطلق والكلى : وإذن

(١) ألبرت شفيتسر : « فلسفة الحضارة » (الترجمة الإنجليزية ، لندن ١٩٤٩ — الترجمة العربية ، القاهرة ١٩٦٣ ص ١٠٧) .

فالقيم التى تستند إليها الجوانية لابد أن تكون قيماً روحية أبدية لا زمانية. والجوانية لا تتطلب من الإنسان فى حياته أن يجعل المادة روحاً ولا الزمانى أبدياً ، وإنما تتطلب منه أولاً أن يبذل الجهد ، ارتفاعاً عن الواقع والراهن والمباشر ، وألا يستسلم لما سمى « ببرهان الحضور » ، وأن يمارس ما سماه الرسول عليه الصلاة والسلام باسم « الجهاد الأكبر » ، ويعنى به مخالفة النفس عن الهوى ، والتعالى على بواعث المادة ، والصبر على مكاره الزمان ، حتى يتعرض لنفحات الروح ويستقبل بوارق الإلهام (١) . وجلىّ إذن أن الجوانية مثالية واعية ، تقوم على التجربة الإنسانية المفتوحة ، وتنظر إلى ماهية الإنسان على أنها مهمة لا متناهية : لأن ماهية الإنسان عندها أنه الكائن الذى يستطيع أن يجاوز نفسه دائماً(٢). ولذلك كانت قيم الجوانية كلها قيماً روحية مثالية ، تبتغى ما حقه أن يكون ، وما هو مطلق ، وما هو شرط غير مشروط ، وما هو أبدى لا زمانى .

قوة الروح :

والجوانية مؤمنة إيماناً راسخاً بأن القوة الحقيقية هى قوة الروح والمثل الأعلى ، وأن السلطة التى ظفر بها الإنسان على العالم الخارجى ، عالم المادة

---

(١) لما رجع رسول الله من جهاد الكفار قال : رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر . قالوا : يارسول الله وما الجهاد الأكبر ؟ قال :« مخالفة النفس »وفى حديث آخر: « المجاهد من جاهد نفسه : فمن مات عن هواه فقد حي بهداه عن الضلالة ، وبمعرفته عن الجهالة » (عبد الرزاق الكاشى السمرقندى : « اصطلاحات الصوفية » نشرة كلكتا سنة ١٨٤٥ ص ٧٣) .

(٢) انظر : باسترناك : « الدكتور زيفاجو » لندن ١٩٥٨ ص ٤٧ : « ولكن الأمر الذى استطاع على مر الأجيال أن يرفع الإنسان فوق البهيمة ، ليس هو النبوت أو الهراوة ، بل هو الموسيقى الداخلية المتمثلة فيما للحقيقة العزلاء من قوة لا تقاوم ، وما لمثالها المحتذى من فتنة وجاذبية » .

والأجسام ، قد أضلته عن قوته الأصيلة التى هى المثالية والروحية . لقد رأى « غاندى » بعينيه مشهد ذلك الصراع الدموى العنيف الذى قدمه الغرب إلى العالم فى مستهل هذا القرن ، حين جلب إليه أروع الانتصارات العلمية فهاله هذا المزيج الغريب من التقدم والهمجية ، أو من العلم والجهاله ، فلم يتردد حينئذ فى أن يصيح : « إن التقدم الحديث ، كما يمثله الغرب فى أيامنا هذه ، قد أحل المادة مكاناً من حق الروح وحدها أن تتبوأه ، فنتج عن ذلك أنه قد بوأ العنف عرش النصر ، وقيد الحقيقة والبراءة فى أصفاد الرق والاستعباد »[١]. ولم يكن هذا رأى غاندى وحده فى أزمة العصر ، فإن « أينشتين » ، أحد أقطاب العلم المعاصر ، يقول : « إن العلم لم يستخدم حتى اليوم إلا فى خلق العبيد : ففى زمن الحرب يستخدم العلم فى تسميمنا وفى تشويهنا ؛ وفى زمن السلم يحعل حياتنا قلقة مرهقة منهوكة . لقد كنا ننتظر أن يستعين الناس بالعلوم على الانصراف إلى الأعمال العقلية ، فينالوا بذلك أكبر حظ من الحرية . ولكن بدلاً من ذلك صيرتهم العلوم عبيداً للآلة : إن السواد الأعظم من العمال ينفقون زمانهم الطويل الرتيب الخالى من البهجة وهم فى أشد حالات التبرم والمضض ، ولا يمنعهم ذلك من الارتعاد خوفاً على مرتباتهم الضئيلة »[٢]. وقبيل الحرب العالمية الأخيرة أصدر العالم الطبيب « ألكسيس كاريل » كتابه المشهور « الإنسان ذلك المجهول » ، فصرح بأن الأزمة التى يعانيها إنسان هذا القرن أزمة منشؤها عدم الانسجام بين القلب والعقل ، وبين الروح والمادة ، وأشار إلى التفاوت

---

(١) انظر : الدكتور لوى كورمان : « مدرسة البطولة » باريس ١٩٥١ ص ١٦٢ .

(٢) انظر : ترجمتنا العربية لكتاب الأستاذ ألبيربايه : « دفاع عن العلم » . القاهرة ١٩٤٦ .

الكبير بين سرعة تقدمنا فى علوم المادة — الكيميا والطبيعة— واستمرار جهلنا بعلوم الإنسان كالفسيولوجيا ، وعلم النفس ، والميتافيزيقا والأخلاق . ونتج عن ذلك أن اكتسب الإنسان سيطرة عل العالم المادى محققة ، قبل أن يهتدى إلى معرفة النفس معرفة صحيحة (١) ، « وقضى على نفسه بأن يعيش بين عالم الآلات الذى لا روح له ، وتحت رحمة التكنية الفنية ، دون اهتمام بطرائق طبيعته الجوهرية » (٢) .

غربة الإنسان :

وقد كان لتأخر علم الروح عن علم المادة آثار بعيدة فى نظرتنا إلى الأمور : « انصب العلم على المادة أول ما انصب ، ولم يكن له خلال قرون ثلاثة موضوع سواها . وحتى اليوم إذا قيل علم من غير أن يضاف إليه نعت ما ، انصرف الذهن إلى علم المادة ... أما الروح فهل تعمقناها بالعلم التعمق الذى نستطيعه ؟ وهل يدرى أحد ماذا كان يمكن أن يعود علينا من هذا التعمق ؟ . . » . لقد جاء علم الروح متأخراً ، « ومع ذلك فإن مجيئه متأخراً كل هذ التأخر لم يخل من ضرر : فإن العقل الإنسانى أثناء هذه الفترة قد برر بالعلم عادته فى أن يرى كل شىء فى المكان ، وأن يفسر كل شىء بالمادة ، وزوّد هذه العادة بسلطة لا تدفع : فإذا انصبّ بعد ذلك على النفس تصور للحياة الداخلية صورة مكانية ، فصب على موضوعه الجديد الصورة التى بقيت فيه من آثار الموضوع القديم : وكانت من ذلك

(١) ألكسيس كاريل : « الإنسان ذلك المجهول » ، باريس ١٩٣٥ .

(٢) ألكسيس كاريل : « تأملات فى سلوك الإنسان » باريس ١٩٥٠ (الترجمة العربية ص ٢٣٣) .

تلك الأخطاء التي وقعت فيها السيكولوجيا الذرية التي تفسر التداخل المشترك فى حالات الشعور، وكانت من ذلك جهود ضائعة تبذلها الفلسفة التي تريد أن تصل إلى الروح من غير أن تبحث عنها فى الديمومة . حتى إذا أراد بعدئذ أن يبحث فى علاقة النفس بالجسم كان الخلط أفدح : فإنه لم يدفع الميتافيزقيا إلى طريق خطأ فحسب، بل صرف العلم عن ملاحظة بعض الحوادث، أو قل حال دون نشوء بعض العلوم التي نفاها من ميدانه مقدماً باسم أى عقيدة لا أدرى ! » (١) .

أما أزمة الفلسفة فى أيامنا هذه فمنشؤها — كما رأى الفارابى من قبل — أن فريقاً من الناس قد انتسبوا إليها زوراً ولما يدخل الإيمان بها فى قلوبهم فلم يشعروا « بالغرض الذى له التمست الفلسفة » وحصلوا « على الفلسفة النظرية فقط » ، ورأوا أن الغرض من مقدار ما حصل لهم منها « بعض السعادات المظنونة أنها سعادات ، التي هى عند الجمهور خيرات » فأقاموا عليها « طلباً لذلك وطمعاً فى أن ينالوا به ذلك الغرض »(٢) . ومن المشاهد فى عصور التاريخ أنه كلما ازدهرت الحضارة بمعناها الروحى العميق كان من أخص خصائص ذلك الازدهار تقدير الثقافة الشاملة المتكاملة التي تعلى من شأن الروح الإنسانى وتقدر ثمرات نشاطه المتعدد الجوانب، فى العلم والفلسفة والأدب والفن على السواء : كذلك كان الشأن فى حضارة مصر والصين واليونان والعرب، فى حين كانت العصور التي اضطهدت فيها الفلسفة أو العلم عصـور ظلمات وجهالة . ومن أجل ذلك رأينا أن من يتجنون اليوم على الفلسفة باسم العلم ، زاعمين أن وراء تجربة الحس ومقاييس الكم لا يوجد

---

(١) برجسون : « منبعا الأخلاق والدين » باريس ١٩٣٢ (الترجمة العربية ٢٨٢) .
(٢) الفارابى : « تحصيل السعادة » طبع الهند ص ٤٦ .

إلا الخيال والوهم — هم أشباه علماء ، أو علماء زور ، بتعبير الفارابى . وما عهدنا فى كبار العلماء فى كل عصر إلا تقديراً للفلسفة رفيعاً غير محدود : إن « جينز » و « إدنجتون » و « بوانكاريه » و « لوى دوبروى » و « ألكسيس كاريل » من معاصرينا ، وديكارت ، و «ليبنتز» و «نيوتن» قبلهم بقرنين أو ثلاثة ، هم جميعا رجال أخذوا من حضارة أوربا وثقافة الغرب بأوفى نصيب ، وأسهموا فى تقدم العلم بأصدق الجهود ، وظفروا فى مضمار الفكر الفلسفى بالقدح المعلَّى . ويحدث هذا كما يقول الأستاذ العقاد «حين نرى بيننا فى الشرق أناساً لم يتذوقوا قطرة من ذلك العباب العلمى . . . قاعين قاعدين بإنكار كل قول عن الحياة الروحية ، وتقرير كل رأى مما يسمونه بحقائق المادة وقواعد العلم الحديث . وما هى إلا آفة العقل المحدود الذى يحد هذا الكون العظيم ، فيحسبه مما يفرغ القول عن سره فى عصر واحد » [1] .

المثالية وخصومها :

إن السلبيين ، أو « العَدَميين » كما يقول « ياسبرز » [2] ، قد جعلوا ديدنهم التهجم على كل مثالية فى الفكر أو فى العمل . وهم بهذا لا يسيئون إلى أنفسهم وإلى أمتهم فحسب ، بل يسيئون إلى الإنسانية كلها . صحيح أن الفلسفة « لا تستطيع أن تصنع الخبز » كما قال بعض المتندرين ! ولكنا

(١) عباس محمود العقاد: « الدس هكسلى » فى مجلة « الكتاب » القاهرة ١٩٤٥ .

(٢) ياسبرز : « مستقبل الإنسانية » (ترجمتنا العربية ، القاهرة ١٩٦٣ ص ٥٣ — ٦٠ : « وكذلك العدمية ، فى جميع صورها ، تطرح الفلسفة ، إذ تجعل منها عالم أوهام وأحلام غير نافعة ، ينخدع بها ضعفنا البشرى . وعندها أن الدين والفلسفة قد بلغا أجلهما ؛ أما الجدة فينبغى أن تكون هى حرية الإنسان بلا وهم ، وبغير سند ، وبدون غرض » !

لا نتردد فى القول بأنها « تستطيع دائماً أن تصنع الأفكار » ، ومن ثم تستطيع أن « تصنع التاريخ » : وليس هذا بالأمر اليسير فى حياة الإنسانية الواعية . ولقد قلنا وكررنا القول منذ سنين بأن « من فضل الفلسفة على الإنسانية المفكرة أن أصبح واضحاً للعيان أن المثل الأعلى للوجود الإنسانى هو تحقيق وعى الإنسان لذاته ولمكانه فى العالم ، بحيث يردّ جميع آرائه إلى أفكار واضحة متميزة ، ويمتنع عن أن يقرر أو أن يعمل ، ما لم يكن معتمداً على أسباب صحيحة مقبولة لديه ولدى الناس جميعاً . وهذا المعنى من معانى النظر الفلسفى هو المعنى الذى ينبغى أن نحرص على إذاعته وتعليمه ، حتى يتيسر للفلسفة أن تؤدى رسالتها الجليلة »(١) . لقد كان أفلاطون ينادى بأن الفلسفة يجب أن تكون « حارسة للمدينة » ، وكان ديكارت يرسل النذير تلو النذير بأن « الفلسفة هى وحدها التى تميزنا عن الأقوام المتوحشين والهمجيين ، وأن حضارة الأمة وثقافتها إنما تقاس بمقدار شيوع التفلسف الصحيح فيها . ولذلك فا ن أجل نعمة ينعم الله بها على بلد من البلاد هى أن يمنحه فلاسفة حقيقيين» (٢) .

حقاً إن الفلسفة صانعة التاريخ ، وإن التاريخ الإنسانى بأسره هو تاريخ فلسفات وإيديولوجيات : فالإيديولوجية القديمة عند اليونان والرومان قد قسمت الناس إلى سادة وعبيد(٣) . ولهذا ظل الرق شائعاً زمناً طويلاً ، وظلت نظريات الشعوبية ، و « العنصرية » سائدة مدى قرون . فلما جاء السيد المسيح نادى بالمساواة بين الناس ، فنشأت فلسفة تدعو إلى

---

(١) انظر كتابنا : « محاولات فلسفية » القاهرة ١٩٥٣ ص ١٤ .
(٢) ديكارت : « مبادىء الفلسفة » ، ترجمتنا العربية ، القاهرة ١٩٦٠ ص ٤٨ .
(٣) أنظر : فوستل دوكولانج : « المدينة القديمة » ، باريس ١٩٣٠ .

المحبة والوئام والسلام ، ثم جاء الإسلام مصرحاً بالدعوة إلى العدالة والزمالة والأخوة الإنسانية ، فكانت هذه الدعوة عماداً لفلسفة جديدة تبشر بالديمقراطية الحقيقية والاعتداد بكرامة الإنسان .

ونستطيع اليوم أن نقول مع «كارل ياسپرز» بأن الفلسفة باقية مابقى للإنسان تاريخ ، وأنها «لا يمكن أن تنقطع عن الوجود ما عاش الناس . إنها تؤيد مطلبها الدائم : ألا وهو إيجاد معنى للحياة من وراء جميع أغراض هذه الدنيا ، وإظهار هذا المعنى المشتمل فى ذاته على جميع هذه الأغراض ، وإعطاء هذا المعنى تمامه وامتلاءه ، بمعاناة الحياة ومواصلة ما تحقق فى الحاضر »(١).

ويسرّ كل متتبع لتطور الأفكار فى المجتمع الإنسانى المعاصر أن يلاحظ أن مفهوم الفلسفة ورسالتها الحقيقة ، على نحو ما أراد لها كبار الفلاسفة أن تكون ، قد برزا فى هذه الأيام بروزاً لايدع مجالاً لغموض أو إبهام فى أذهان المستنيرين : فقد أصبح الناس يحسون أكثر مما كانوا يحسون فى أى عصر مضى ، بأن الفلسفة ، صديقه الحكمة ، يجب أن يكون لها فى المدنية مقامها المرموق ، وأنها يجب أن تقول اليوم كلمتها فيما يقع بين الأمم والأقوام من خصومات ومنازعات قد تقرر مصير الإنسانية فى مستقبل الزمان .

ومهما يكن الرأى فى المذاهب الهدامة التى تباهى اليوم بالانتساب إلى الفلسفة ، فالذى لا شك فيه أن منهج فلسفتنا الجوانية فى استنادها إلى تزكية الوعى الإنسانى الشامل ، ودعوتها الفكر إلى الالتفات إلى ذاتة ليجد فيها

(١) كارل ياسپرز : «مستقبل الإنسانية» ، ترجمتنا العربية ، القاهرة ١٩٦٣ ص ٦١ .

سبب الأشياء وقوامها ، وفى توجيه النظر إلى الاحتفال بالمعنى والفكرة والمثال — منهج لا يزال كبير الأهمية لفهم العالم وفهم الإنسان ، فضلاً عن أنه يفسح الطريق لترسم المثل الأعلى ، وتخطى « ما هو كائن » إلى « ما حقه أن يكون » ، ومجاوزة « الواقعة » إلى « القيمة » ، ويبث الإيمان بقدرة الروح الخالص على العلوّ على حدود الواقع فى المكان والزمان ، واليقين بحرية الذات الواعية فى إصلاح الفرد وإصلاح الجماعة (١).

مثالية العمل :

وليس أدل على صحة دعوانا هذه من أن نتأمل الآثار التى ترتبت على « الفكرة » التى أطلقها — أوائل القرن التاسع عشر — الفيلسوف « فشته » فى « نداءاته إلى الأمة الألمانية » ؛ فقد أيقظ أمته من طول الرقاد ، ونفخ فيها روح الجهاد ، حتى هبت عن بكرة أبيها مرةً واحدة ، فحطمت قيود استعبادها ، وأجلت جيوش الاحتلال الفرنسى عن أراضيها(٢)

---

(١) يحلو لى هنا أن أضيف إلى ما كنت كتبته مقتبسات من الكلمة الرائعة التى ألقاها الرئيس جمال عبد الناصر فى العيد الثانى عشر للثورة (٢٣ يوليو ١٩٦٤) ، قال حفظه الله ورعاه : « إن إرادة التغيير الثورى هى التى تدفع البشر دائماً فى اتجاه المثل الأعلى ، وهى التى أكدت انتصارها فى أفريقيا ، وفى مصر ، وفى الأمة العربية : « فى أفريقيا أكدت إرادة التغيير الثورى لدى شعوب القارة أنها أقوى من الاستعمار » ؛ « أن الإيمان أقوى من الطغيان ، وأن الحق أقوى من الباطل ، وأن العدل أقوى من الظلم ، وأن الثوار أقوى من الجلادين ، لأن الإيمان والحق والعدل والثوار يملكون مثلا أعلى » ؛ « ان إرادة التغيير لدى المؤمنين بالمثل الأعلى أقوى من الأمر الواقع مهما بدا راسخاً .. راسياً كالجبال » .

(٢) انظر مقالنا عن «نداءات إلى الأمة الألمانية لفشته» فى مجموعة «تراث الإنسانية» المجلد الثانى ، العدد ٣ ، مارس ١٩٦٤ .

وما أحسبنى بحاجة إلى الإفاضة فى الحديث عن « الفكرة » الأخرى التى أطلقها فى أيامنا هذه صاحب « فلسفة الثورة » فى نداءاته القوية إلى الأمة العربية : كلتا الفكرتين — الفشتية والناصرية — استطاعت ، فى مدى قصير ، أن تحقق ما لم تستطعه دول كبيرة بجيوشها المعبأة وفرقها الضاربة : استطاعت الفكرة ، بذاتها وبمحض طاقتها الروحية الجوانية ، أن تغير أمام أعيننا مجرى التاريخ .



الباب الثالث

الجوانية في فلسفة اللغة العربية

اللغـــة والأمـــة

علم اللغة من العلوم الإنسانية على الأصالة : فهو ، كما قال الفارابى ، علم الألفاظ الدالة عند كل أمة وعلم قوانين تلك الألفاظ ؛ وهو الذى يعطى قوانين « النطق الخارج » ، أى « القول الخارج بالصوت ، وهو الذى به تكون عبارة اللسان عما فى الضمير ».[1] واللغة هى « دالة » الفكر ، كما عبر « هنرى دولا كروا »[2] ، أو هى « مجلى للفكر وترجمان له » كما قال الأستاذ الإمام[3] . واللغة سبيلنا الأول إلى استكشاف جوانى الأمة التى تتكلمها ، واستكناه خصائص روحها التى تكمن وراء برانيها[4] .

وشواهد الماضى وتجارب الحاضر — فى الشرق والغرب — تثبت فى وضوح أن اللغـة ، على الإطلاق ، هى أقوى عوامل الوحدة والتضامن بين أهلها ، حتى لقد ذهب العالم اللغوى « إدوارد سابير » إلى أن اللغة هى هى على الأرجح أعظم قوة من القوى التى تجعل من الفرد كائناً اجتماعياً[5]

---

(١) الفارابى : « إحصاء العلوم » (الطبعة الثانية بتحقيقنا وتعليقاتنا) القاهرة ١٩٤٩ ص ٤٥ ، ٦٢ ، ٦٣ .

(٢) هنرى دولا كروا : « اللغة والفكر » (بالفرنسية) باريس ١٩٣٠ .

(٣) انظر مجلة « المنار » للسيد رشيد رضا (القاهرة المجلد ٣ ص ٣٠٣) .

(٤) انظر : محمد المبارك : « عبقرية اللغة العربية » مقال فى « منبر الإسلام » عدد يولية ١٩٦١ ص ١٨ .

(٥) إدوارد سابير : « اللغة » ١٩٢٢ (بالانجليزية) ؛ انظر أيضاً مجلة « ديوچين » (الترجمة العربية ، القاهرة ١٩٥٦) .

ومضمون هذا الرأى أمران : الأول أن اتصال الناس بعضهم ببعض فى المجتمع البشرى لا يتيسر حصوله بدون اللغة . والأمر الثانى أن وجود لغة مشتركة بين أفراد قوم أو أمة من شأنه أن يكون هو نفسه رمزاً ثابتاً فريداً للتضامن بين الأفراد المتكلمين بها .

وقد لخص العالم « أولبرت » وظائف اللغة الاجتماعية فى أمور : أنها تحمل للمعارف والأفكار البشرية قيماً اجتماعية ، بسبب استخدام المجتمع للغة بقصد الدلالة على أفكاره وتجاربه ؛ وأنها تحتفظ بالتراث الثقافى والتقاليد الاجتماعية جيلاً بعد جيل ؛ وأنها باعتبارها وسيلة لتعلم الفرد تعينه على تكييف سلوكه وضبطه ، حتى يلائم هذا السلوك تقاليد المجتمع وسلوكه ؛ وأنها تزود الفرد بأدوات للتفكير . — وما كان المجتمع البشرى ليصير إلى ما هو عليه الآن بدون التعاون الفكرى لتنظيم حياته . ولا يتأتى هذا التعاون الفكرى إلا بالتفاهم وتبادل الأفكار بين أفراد المجتمع . والوسيلة العملية الميسورة لهذا التبادل والتفاهم هى لغة الكلام ؛ وبدونها — ينحط التفاهم إلى مستوى التعبير عن المدركات المحسوسة والانفعالات الأولية(١) .

ومن قبلُ أفاض الفيلسوف « فِشته » فى كتابه « نداءات إلى الأمة الألمانية » فى بيان ما للغة من أثر بالغ فى تطور الشعوب ، فقال : « إن اللغة تلازم الفرد فى حياته ، وتمتد إلى أعماق كيانه ، وتبلغ إلى أخفى رغباته وخطراته . إنها تجعل من الأمة الناطقة بها كلا متراصاً خاضعاً لقوانين ؛ إنها الرابطة الوحيدة الحقيقية بين عالم الأجسام وعالم الأذهان »(٢) .

---

(١) انظر : عبد العزيز عبد المجيد : « اللغة العربية : أصولها النفسية وطرق تدريسها » القاهرة ١٩٦١ الجزء الأول ص ١٩ — ٢٠ .

(٢) فشته : « نداءات إلى الأمة الألمانية » (انظر مقالنا عن هذا الكتاب فى « تراث الإنسانية » القاهرة ، المجلد الثانى العدد ٣ (مارس ١٩٦٤).

ولست أعرف لغة من لغات العالم يصدق عليها قول الفيلسوف الألمانى أكثر مما يصدق على لغتنا العربية . وقد اتضح للأذهان بعد أن ارتسم فى القلوب أن هذه الوحدة العربية تقوم فى صميمها على الوعى القومى النابع من تلك المشاركة الروحية العميقة ، مشاركة اللغة ، والعقيدة ، والثقافة والحضارة .

والذى أود أن أنبه إليه فى هـذا المقام هو أن للغتنا العربية أثراً فى تـكوين عقليتنا ، وتدبير تفكيرنا ، وتصريف أفعالنا ، وهداية سلوكنا ، يفوق كل أثر سواه[1] ؛ وأننا مادمنا قد عقدنا العزم على أن نصون وحدتنا العربية ، فواجبنا أن نحافظ بكل ما فى وسعنا على خصائص لغتنا ، وأن نستمسك فى الوقت نفسه بالسمات الفكرية الأصيلة التى تجعل لهذه اللغة فلسفة متميزة .

وقبل أن أشرع فى بيان هذه السمات الفلسفية للغة العربية ، أود أن أقدم بين يدى القارئ عبارات كتبها أبو منصور الثعالبى فى فاتحة كتابه « فقه اللغة العربية » . قال : « من أحب الله تعالى أحب رسوله محمداً ، صلى الله عليه وسلم ؛ ومن أحب الرسول العربى أحب العرب ؛ ومن أحب العرب أحب العربية ؛ ومن أحب العربية عنى بها ، وثابر عليها ، وصرف همته إليها ؛ ومن هداه الله للإسلام ، وشرح صدره للإيمان ، وآتاه حسن سريرة فيه ، اعتقد أن محمداً ـ صلى الله عليه وسلم ـ خير الرسل ، والعرب خير الأمم ، والعربية خير اللغات والألسنة ، والإقبال على تفهمها من الديانة : إذ هى أداة العلم ، ومفتاح التفقه فى الدين ، وسبب إصلاح المعاش والمعاد . ولو لم يكن فى الإحاطة

(١) يرى « وورف » أن « نظرة الإنسان إلى الكون إنما تحكم ضبطها اللغة التى تتكلمها » . انظر : وورف : « اللغة والفكر والواقع » (بالإنجليزية) ١٩٥٧ .

بخصائصها ، والوقوف على مجاريها ومصارفها . والتبحر فى جلائلها ودقائقها ، إلا قوة اليقين فى معرفة إعجاز القرآن ، وزيادة البصيرة فى إثبات النبوة التى هى عمدة الإيمان ، لكفى بها فضلاً يحسن فيهما أثره ويطيب فى الدارين ثمره »[١] .

وأشهد أنى نشأت على حب العربية ، وكنت بها على الدوام حفياً . وقد زادنى لها حباً وبها إعجاباً ، أنى عرفت هنا وهنالك لداتٍ لها وأتراباً . وقد صحبتُ هذه السيدة المليحة النبيلة صحبة وفية طويلة ؛ وهأنذا أتطلع اليوم إليها بعد نيف وأربعين سنة ، فأجد قسمات وجهها وملامحها وقد أشرقت بمفاتن عديدة لم تكن تخطر لى على بال . وأعكف الساعة على تأملها ، فإذا بسحرها القديم - سحر برانيها - المتجلى فى صوتها وطلعتها ، وقد استحال إلى سحر جديد ، هو سحر « جوانيها » ، المتمثل فى الفكرة والمثال والمعنى . ولعمرى لقد وجدت فى تجربتى مع اللغة العربية تأييداً قاطعاً مبيناً لفلسفة أفلاطون فى العشق الفلسفى ، وليد الجمال فى الصورة الخالصة مجردةً عن الهيولى .

مثالية أصيلة :

وأول السمات التى تتميز بها لغة القرآن هى أنها تنحو نحواً من المثالية لا نظير له فى أى لغة من اللغات الحية المعروفة : ففلسفة اللغة العربية تفترض لأول وهلة مثالية عميقة صريحة ، تحسب حساب « الفكرة » و « الخاطر » و « المثال » وتضعها فى مكان الصدارة والاعتبار . ومنذ أفلاطون ومفكرو الغربيين يجاهدون ، من وراء لغاتهم ، إلى رفع النقاب عن هذه المثالية ،

---

(١) الثعالبى : « فقه اللغة وسر العربية » . القاهرة ١٩٣٨ مقدمة ص ١ .

فلم يستطع استكشافها منهم إلا اثنان من كبار فلاسفتهم المحدثين : « ديكارت » في القرن السابع عشر ، و « كانط » في القرن الثامن عشر . وكان مؤدى هاتين المثاليتين أنه يوجد إلى جانب صور الحس ، وفوق التجربة الحسية ، « صور » أو « معان » عقلية ، وأن حقيقة العالم الخارجي هي كونه مدركاً بالذهن الإنساني(١) .

غير أن هذا الاكتشاف الذي توصل إليه الفيلسوفان الغربيان بعد جهد جهيد لم يستقر بعد في أذهان الناس ، وما زال موضع جدال وتفنيد : وآية ذلك ما لانفتأ نسمعه في الحين بعد الحين من القضايا المعارضة التي يدلي بها أنصار « المادية » و « الوضعية » و « الواقعية » ، وكلها دلالة على مغامرات « الإنسان الممزق » في القرن العشرين ، ومعبرة عن ضراوة خصومتها للاتجاهات الروحية عامة والمثالية خاصة (٢).

ولإيضاح مثالية اللغة العربية أقول : إن لغتنا في طبيعة بنيتها وتركيبها لا تحتاج الجمل الخبرية فيها إلى إثبات ما يسمى في اللغات الغربية فعل « الكينونة » (في الفرنسية être وفي الإنجليزية to be وفي الألمانية sein) : فنحن نقول في العربية ، على سبيل الإخبار : « فلان شجاع » ، دون حاجة إلى أن نقول : « فلان هو شجاع » أو : « فلان موجود شجاعاً » ؛ ونقول : « كل إنسان فانٍ » ، دون حاجة إلى أن نقول : « كل إنسان

---

(١) انظر : ديكارت : « التأملات » ، ترجمتنا العربية ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٥٦ (التأمل الثاني) ؛ وكانط : « نقد العقل الخالص » المقدمة (انظر مقالنا عن الكتاب في « تراث الإنسانية » المجلد الأول ، العدد ١٢ ، عدد ديسمبر ١٩٦٣) .

(٢) انظر : البيرس : «مغامرة العقل في القرن العشرين» (بالفرنسية) باريس ١٩٥٠ ص ٢٧٠ — ٢٨٤ .

يكون فانياً » أو « كل إنسان يوجد فانياً » أو « كل إنسان كائن فانياً » كما يقولون عادة فى اللغة الفرنسية : « tout homme est mortel » وفى اللغة الإنجليزية : « all men are mortal » .

وإذا قلنا فى العربية مثلاً إن « الأمة العربية واحدة » ثبت هذا المعنى فى نفوسنا ثبوتاً لا يحتاج بعده إلى شىء من الخارج ، لا فعل الكينونة ، ولا أى رمز آخر من رموز اللغة أو أى أمر من أمور الحس . والفكرة المفهومة من الارتباط واضحة ماثلة دائماً فى نفس العربى ، يلتفت إليها حين يواجه المعنى ، فإذا أراد أن يبرزها أو أن يؤكدها مثّلها بلفظ مثل قوله : « إنه هو الحق » .

ومعنى هذا أن الإسناد فى اللغة العربية يكفى فيه إنشاء علاقة ذهنية بين « موضوع » و « محمول » أو مسند إليه ومسند ، دون حاجة إلى التصريح بهذه العلاقة نطقاً أو كتابة ، فى حين أن هذا الإسناد الذهنى لا يكفى فى اللغات « الهندوأوربية » إلا بوجود لفظ صريح — مسموع أو مقروء — يشير إلى هذه العلاقة فى كل مرة ، وهو فعل الكينونة ويسمونه فى تلك اللغات « رابطة » (بالفرنسية copule وبالإنجليزية copula) من شأنها أن تربط بين « الموضوع » « والمحمول » إثباتاً أو نفياً (١).

ولعل هذا الاضطرار فى اللغات الغربية الحديثة سبب من أسباب ما اعتاده الناس فى الغرب ، من التماسهم شهادة خارجية حسية لكل قضية

---

(١) يتحدث ابن رشد عن هذه الرابطة وأنها تحمل معنى الوجود فيقول : « وقد يدل بلفظ الموجود على النسبة التى تربط المحمول بالموضوع فى الذهن وعلى الألفاظ الدالة على هذه النسبة ، سواء كان ذلك الارتباط ارتباط إيجاب أو سلب ، صادقاً كان أو كاذباً بالذات أو بالعرض » (ابن رشد : « تلخيص ما بعد الطبيعة » بتحقيقنا ، القاهرة ١٩٥٨ ص ٩) .

عقلية تحتمل « الصدق » أو « الكذب » كما يقول مناطقة العرب ؛ وكأنّ معيار « الحق » عندهم هو مطابقة ما فى الذهن لما هو خارج الذهن ، وكأن الوجود « العينى » مقدم على الوجود « الذهنى » .(١)

ويلاحظ أن المناطقة العرب قد أقحموا الرابطة على القضايا بعد ترجمة منطق أرسطو ، فقالوا : زيد هو كاتب ، والشمس هى حارة . والهوهو — كما يقول الفارابى — « معناه الوجود ؛ فإذا قلنا : زيد هو كاتب، فمعناه بالحقيقة الوجود ، وإنما يسمى رابطة ، لأنه يربط بين المعنيين » (٢).

وقد التفت بعض المناطقة الغربيين فى العصر الحديث إلى تكلّف هذه « الرابطه » اللفظية فى أكثر اللغات الهندو ـ أوربية : فقد بيّن « جون ـ ستيوارت ميل » فى كتابه « نسق فى المنطق » أننا لا نحتاج فى الحقيقة إلى شىء سوى « الموضوع » و « المحمول » ، وأن « الرابطة » إنما هى مجرد علامة على ارتباطهما من حيث هما موضوع ومحمول (٣). وفى هذا المقام نفسه قال « بوزانكيه » : « جرى المنطق الصورى على تحليل القضية تحليلاً صناعياً متكلفاً إلى عناصر ثلاثة يمكن فصلها : وهى الموضوع والمحمول والرابطة . وعمليات المنطق الصورى تقتضى فى أغلب الأحيان ضرورة الحصول على تلك الأجزاء الثلاثة ؛ لأن المطلوب نقل الحدود (كما فى استبدال القضايا) ، دون تغيير لمعناها ، بغية التخلص

(١) أود ان أنبه هنا إلى أن « المواقف » للإيجى يبسط موقف هذا الفريق من الناس بسطاً أوفى وأوضح مما نجد عند بعض الوجوديين أو الوضعيين المحدثين .

(٢) الفارابى : « التعليقات » حيدراباد سنة ١٣٤٦ هـ — ص ٢١ .

(٣) جون ستيوارت ميل : « نسق فى المنطق » (بالإنجليزية) لندن ١٩٢٥ (فصل عن القضايا) ص ٤٩ — ٥١ .

من صيغ الزمان التى لا تتصل بالحكم العلمى ، والتى هى مجهدة شاقة فى القياس الصورى . ولكن هذا النموذج ليس فى الحقيقة نهائياً : لأن الحكم يمكن أن يتم بدون موضوع نحوى ، وبدون فعل الكينونة ، بل بدون أى فعل من أفعال النحو على الإطلاق »(١) .

على أن علماء اللغات أنفسهم — وفى مقدمتهم « فندريس » — يلاحظون أن فعل الكينونة الذى يبدو وكأنّ اللغات الهندو ـ أوربية لا تستطيع الاستغناء عنه — لم يستخدم فيها إلا متأخراً فى الزمان(٢). ولهذا كله لا نستطيع أن نقبل ما ذهب إليه دولاكروا ، من أن فعل الكينونه « من سمات اللغات التى بلغت من الحضارة شأواً عظيما » ؛ ولسنا ندرى كيف تكون تلك النافلة من القول « فتحاً من فتوح الروح المنطق » ! ولا نرى وجهاً لأن يكون هذا النزوع إلى التشخص « ثمرة جهد كبير من جهود التجريد » ! (٣)

ومن طريف ما أذكره فى هذا المقام أننى عرضت مرةً للمقارنة بين لغتنا وبعض اللغات الغربية ، فى محاضرة ألقيتها على جمهور فرنسى، وكان موضوعها : « ديكارت واللغة العربية » ، فخيل إلىّ حينئذ أن المستمعين قد اقتنعوا بما ذهبت إليه من أن « الفلسفة الديكارتية » هى فى نظرى أقرب الفلسفات

(١) بوزانكيه : « ضروريات المنطق » (بالإنجليزية) لندن ١٩٢٨ ص ٩٨ — ٩٩ . قارن : جوبلو : « كتاب فى المنطق » (بالفرنسية) . باريس ١٩٢٨ ص ١٨٢ — ١٨٩ .

(٢) فندريس : « اللغة » (بالفرنسية) . باريس ١٩٢١ ص ١٤٤ .

(٣) قارن : الدكتور ابراهيم مدكور : « أورغانون أرسطو فى العالم العربى » (بالفرنسية) باريس ١٩٣٤ ص ١٦٢ .

العربية مطابقة لفلسفة اللغة العربية . غير أن شيئاً واحداً كان عندهم موضع استغراب ، وهو أن تخلو اللغة العربية من فعل الكينونة . ولكنى ذكرت لهم فيما ذكرت أن دلالة الكينونة التى استغربوا خلو العربية منها هى على التحقيق الشىء الذى أراه ميزة فلسفية امتازت بها لغتنا على غيرها من اللغات : فالعربية ترى من نافلة القول أن نضطر إلى إثبات فعل الكينونة فى كل قضية كيما نصدق بها . بل أكثر من هذا ، إن العربية تفترض « أولانياً » وابتداءً أن مجرد إخطار المعنى فى الذهن ، ومجرد ثبوت « الإنية » — كما يقول الفارابى وابن سينا — أو وجود الذات العارفة التى تقرر المعنى ، كافٍ وحده لإثبات هذا المعنى(١) .

وبعبارة أخرى تقول إن اللغة العربية تفترض دائماً أن شهادة الفكر أصدق من شهادة الحس . وبتعبير فلسفى شائع لدى فلاسفة العرب ومتكلميهم نقول إن العربية ، بطبيعة بنيتها وصياغتها ، تقرر أن « الماهية متقدمة على الوجود » . وغنىّ عن البيان أن « التقدم » هنا هو تقدم « الرتبة » و « الحيثية » لا تقدم الزمان أو الوضع فى المكان . وهذا التقرير أو الافتراض « الأولانى » عند اللغة العربية هو الأمر الذى تجاهد بعض الفلسفات « الوجودية » المعاصرة أن تنقضه حين تقرر أن « الوجود سابق على الماهية » (٢) .

وقد بينا أن هذه المثالية ، التى هى أصيلة فى اللغة العربية ، إنما عبر عنها ديكارت فيما بعد بما اصطلح على تسميته بالكوجيتو الديكارتى ، وعبر عنها

(١) الفارابى : « السياسات المدنية » حيدراباد ص ٩ ؛ وابن سينا : « الإشارات والتنبيهات » نشر فورجيه ، ليدن ١٨٩٢ ص ١١٩ .

(٢) أنظر : جان پول سارتر : « الوجودية نظرية إنسانية » (بالفرنسية) باريس ١٩٤٦ ص ٢١ .

كانط فيما سماه هو باسم « الثورة الكوپرنيقية »(١) : ومعناهما إجمالاً أن الفكر هو المقياس الذى تقاس به الأشياء ، وأن « عالم الأعيان » (أى العالم المحسوس) مقدود على قدّ « عالم الاذهان » (أى عالم الوجدان) . وليس من شك لدى الباحثين فى قضايا الفكر العربى أن هذه القضية بالذات قد انعقد لها لواء النصر ، لا عند كبار فلاسفة العربية وحدهم ، كالفارابى ، وابن سينا ، وابن رشد ، بل عند علماء الكلام كالنظام والخياط والجاحظ(٢) .

فإذا رجعنا إلى تأمل هذه الفكرة فى فلسفة اللغة العربية ، وجدنا غالب الرأى عند علماء اللغة قد عبر عنه صاحب كتاب « الطراز »(٣) فى قوله إن « الحقيقة فى وضع الألفاظ إنما هو للدلالة على المعانى الذهنية دون الموجودات الخارجية » . ويمضى المؤلف العربى فيقيم البرهان على هذه الحقيقة بقوله : « إننا إذا رأينا شبحاً من بعيد وظنناه حجراً سميناه بهذا الاسم ؛ فإذا دنونا منه وظنناه شجراً فإنا نسميه بذلك ؛ فإذا ازداد التحقيق بأنه طائر سميناه بذلك ؛ فإذا حصل التحقيق بأنه رجل سميناه به : فلا تزال الألقاب تختلف عليه باعتبار ما يفهم منه من الصور الذهنية ، فدل ذلك على أن إطلاق الألفاظ إنما يكون باعتبار ما يحصل فى الذهن . ولهذا فإنه يختلف باختلافه»(٤) .

وينتهى صاحب « الطراز » إلى تأكيد ما نحن بسبيله ، وهو المعنى الذى أشرنا إليه فى مذاهب كبار الفلاسفة من قدماء ومحدثين ، من أن تصور

(١) انظر مقالنا السابق ذكرها فى « تراث الإنسانية » عن ديكارت وكانط .

(٢) أنظر : دو بور : « تاريخ الفلسفة فى الإسلام » الترجمة العربية للأستاذ محمد عبد الهادى أبو ريده ، القاهرة ١٩٣٨ .

(٣) هو يحيى بن حمزة اليمنى (٦٦٩ — ٧٤٩ هـ) .

(٤) « الطراز » ، القاهرة ١٩١٤ جـ ١ ص ٣٦ تصحيح سيد على المرصفى .

الأشياء فى الذهن هو المرتبة الأولى فى تحققها وثبوتها ، فيقول :« الأشياء فى التحقق والثبوت على مراتب أربع : الأولى منها تحققها فى الذهن وتصورها. وهذه الرتبة هى الأصل وعليها تترتب الوجودات الأخر : لأن الشئ إذا لم يكن له تصور فى الذهن وتحقق ، فإنه لا يمكن وجوده فى الخارج بحال . ثم إن بعض التصورات الذهنية قد يستحيل وجودها فى الخارج ، كما تقول فى القديم تعالى ، والقدرة القديمة ، والحياة القديمة : فإن هذه وإن أمكن تصورها فى الذهن ، لكن لا حقيقة لها فى الخارج بالبرهان العقلى »(١) .

حضور جوانى :

وتمتاز العربية كذلك بخاصة فريدة بين اللغات الحية ، وأعنى بها خاصية ما سميته « بالحضور الجوانى » للإنية الواعية . ومعنى هذا أن « الذات العارفة » أو « الانا المفكرة » ماثلة فى كل قضية صيغت صياغة عربية . وحضورها حضور روحى داخلى ، يسرى فى الضمائر والأفعال ، الداخلة فى بنية الألفاظ ، دون حاجة إلى إثباتها بالوسائل الخارجية كالرموز المحسوسة والعلامات الظاهرة . والفعل فى العربية لا يستقل بالدلالة بدون الذات ، والذات متصلة بالفعل فى نفس تركيبه الأصلى . فأنت تقول : أكتب ، أو يكتب أو تكتب الخ ، ولا يوجد فى العربية فعل مستقل عن ذات ، كالفعل المصدرى فى اللغات الأوربية الحديثة ، مثل aller بالفرنسية و to go بالإنجليزية .

ففى حين أن اللغات الغربية الحية تضطر غالباً إلى إثبات « الإنية » أو الذات عن طريق ضمير المتكلم أو المخاطب أو الغائب ، مصرحاً به فى كل مرة ، بحيث لا تفهم نسبة لفعل إلى الفاعل بدون هذا التصريح — ولذلك

(١) اليمنى : « الطراز » ج ا ص ١٢٢ — ١٢٣ .

يقولون : « أنا أفكر » و « أنت تشك » و « هم يجادلون » — تجد أنك تستطيع فى العربية أن تكتفى بقولك : «أفكر» و «تشك» و « يجادلون » دون حاجة فى كل مرة إلى إثبات ضمير المتكلم أو المخاطب أو الغائب .

وكذلك الإضافة فى العربية تتم بإنشاء علاقة ذهنية — وبالتالى جوانية — لا تحتاج إلى لفظ يشير إليها . مثال ذلك قولنا : « كلية الآداب » ، فهو كاف لإيقاع الإضافة بين « الآداب » و « الكلية » ، خلافاً للغات الغربية الحديثة (ففى الفرنسية يضطر المتكلم إلى أن يقول : Faculté des Lettres ، وفى الإنجليزية : Faculty of arts ، مع التصريح بلفظى الإضافة : de أو : of اللذين يدلان على النسبة أو الملكية) . وفى هذا المعنى يقول ابن خلدون : « . . والملكات الحاصلة للعرب من ذلك أحسن الملكات وأوضحها إبانة عن المقاصد ، لدلالة غير الكلمات فيها على كثير من المعانى ، مثل الحركات التى تعين الفاعل من المفعول ، والمجرور أعنى المضاف ، ومثل الحروف التى تفضى بالأفعال إلى الذوات من غير تكلف ألفاظ أخرى ؛ وليس يوجد ذلك إلا فى لغة العرب . وأما غيرها من اللغات فكل معنى أو حال لا بد له من ألفاظ تخصه بالدلالة ؛ ولذلك نجد كلام العجم فى مخاطبتهم أطول مما نقدره بكلام العرب : وهذا هو معنى قوله ، صلى الله عليه وسلم : أوتيت جوامع الكلم . . . »(١)

وتعريف البلاغة فى العربية تعريف « جوانى » ، وهو الوصول إلى كنه ما فى القلب ، كما يقول صاحب « الطراز » . والبلاغة فى اصطلاح النظار من علماء البيان العربى عبارة عن « الوصول إلى المعانى البديعة بالألفاظ

(١) ابن خلدون : « المقدمة » (طبعة عبد الرحمن محمد) القاهرة (بدون تاريخ) ص ٤٠٣ .

الحسنة . وإن شئت قلت : هى عبارة عن حسن السبك مع جودة المعانى ؛ والمقصود من البلاغة هو وصول الإنسان بعبارته إلى كنه مافى قلبه ، مع الاحتراز عن الإيجاز المخل بالمعانى ، وعن الإطالة المملة للخواطر »(١) .

وحديث عبد القاهر الجرجانى فى أسرار البلاغة العربية واضح الدلالة ، فهو يقول فى مستهل كتابه : « .. إن غرضى فى هذا الكلام الذى ابتدأته والأساس الذى وضعته أن أتوصل إلى بيان أمر المعانى كيف تتفق وتختلف ، ومن أين تجتمع وتفترق ، وأفصل أجناسها وأنواعها ، وأتتبع خاصها ومشاعها ، وأبين أحوالها فى كرم منصبها من العقل وتمكنها فى نصابه ، وقرب رحمها منه ، أو بعدها حين تنسب عنه »(٢) .

ويفسر السكاكى السبب فى اختيار اسم علم المعانى فيقول : « قيل فى سبب اختيار هذا الاسم إنه يبحث فيه عن الكيفيات والخصوصيات التى تعتبر فى المعانى أولاً وبالذات ، وفى الألفاظ ثانياً وبالعرض ، فنبهوا على أن هذا العلم يتعلق بالمعانى وكيفياتها ، لا بالألفاظ نفسها على ما سبق إلى بعض الأوهام »(٣) .

وليس هذا فحسب ، بل إن مزايا البلاغة العربية « جوانية » كذلك . وفى هذا يقول عبد القاهر فى « دلائل الإعجاز » ، بعد أن أفاض فى بيان مزايا الكلام التى يتفاضل بها ويتفاوت ، وبيّن أن هذه المزية « من حيز المعانى دون الألفاظ » وأنها « ليست لك من حيث تسمع بأذنك ، بل من

(١) اليمنى : « الطراز » ج ١ ص ١٢٢ .
(٢) عبد القاهر الجرجانى : « أسرار البلاغه » القاهرة ١٣٢٠ هـ ص ١٨ .
(٣) نقلا عن « أمالى على عبد الرازق » القاهرة ١٩١٢ ص ٦٤ .

حيث تنظر بقلبك وتستعين بفكرك ، وتعمل رويّتك وتراجع عقلك ، وتستنجد فى الجملة فهمك »[١] .

والتفكير الواعى يتصوره العرب صادراً عن هذه « الجوانية » . ألسنا نراهم يعبرون عنه بألفاظ « القلب » و « اللب » و « الحجى » و « النهى » أكثر مما يعبرون عنه بألفاظ «المخ» و « الدماغ » و « الرأس » ، ويفرقون بين « القرابة » و « القربى » ، وإحداهما لحمة الدم ، والأخرى رابطة الروح ؟ وأليس الغزالى هو القائل بأن « القلب » لطيفة ربانية ، لها بهذا القلب الجسمانى تعلق : وتلك اللطيفة هى حقيقة الإنسان والمدرك العارف من الإنسان . وأهل الوعى من كتاب العربية يفرقون من هذا الوجه بين «المروءة» و « الفتوة » . يقول أبو حيان التوحيدى : المروءة « هى القيام بخواص ما الإنسان يكون عليه محموداً ... وهى أشد لصوقاً بباطن الإنسان . وأما الفتوة فهى أشد ظهوراً من الإنسان : فكأن الأولى أخص والثانية أعم ، أى لا فتوة لمن لا مروءة له ، وقد يكون ذا مروءة ولا فتوة له . فأما إذا اجتمعا فقد أخذ الحبل بطرفيه ومُلك الأمر بحنويه »[٢] . وذهب عمر ابن الخطاب إلى أبعد من هذه التفرقة بين « المروءة » و « الفتوة » ففرق فى المروءة ذاتها بين ضربين منها ، أحدهما جوانى والآخر برانى ؛ فقال : « المروءة مروءتان ، مروءة ظاهرة ومروءة باطنة : فالمروءة الظاهرة الرياش والمروءة الباطنة العفاف »[٣] .

ومما يدلنا على تمكن « المعنى الجوانى » فى أنفسهم ، وتقدمه على اللفظ

---

(١) الجرجانى : « دلائل الإعجاز » الطبعة الثانية القاهرة ١٣٢١ هـ — ص ٥١ .

(٢) أبو حيان التوحيدى : « المقابسات » بتحقيق السندوبى ، ١٩٢٧ ص ٣٦٧ .

(٣) انظر : « مختار العقد الفريد » ، القاهرة ١٩١٠ ص ١٠٢ .

عندهم ، كما يقول ابن جنى : « تقديمهم لحرف المعنى فى أول الكلمة : وذلك لقوة العناية به ، فقدموا دليله ليكون ذلك أمارة لتمكنه عندهم . وعلى ذلك تقدمت حروف المضارعة فى أول الفعل ، إذ كن دلائل على الفاعلين مَن هُم ، وما هم ، وكم عدتهم ، نحو أفعل ، ونفعل ، وتفعل ، ويفعل »(١) .

هذه النظرة الجوانية الأصيلة فى اللغة العربية كان لها قطعاً أثر كبير فى نزوع أهل الأصالة من المفكرين إلى اتخاذ الجوانية فلسفة مميزة لهم فى أمور الدين والأخلاق والسياسة على السواء . ولا بدع فى ذلك : فأصول هذه الفلسفة فى القرآن ، كتاب العربية المبين ، وقد أوضحها الكتاب بما لا يدع مجالاً لغموض أو إبهام فقال : « ليس البِر أن تولوا وجوهكم قِبَل المشرق والمغرب ، ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر ...»(٢) فتلك إذن دعوة للمؤمنين إلى أن يتجهوا فى تدينهم إلى الجوانية ، المتمثلة فى الإيمان بالقلب ، وما يستتبعه هذا الإيمان من تلطيف السر ، وشد العزم على توخى سبيل الاستقامة والعدالة . أما الاقتصار على أداء الشعائر الخارجية ، بما تستتبعه من حركات الحس والجوارح ، دون استشعار لمعناها الداخلى العميق، فليس من البر فى شىء . وقد جاء فى حديث شريف ما معناه « رب صائم ليس له من صومه إلا الجوع والعطش » ؛ والحديث واضح الدلالة على أن الصوم صومان : صوم «برانى» وهو المتمثل فى الجوع والعطش ، وصوم «جوانى» وهو معنى الصوم وماهيته . وبهذا المعنى رأينا أهل التصوف فى الإسلام ينادون بأن الوحى فى جوهره أمر باطنى ، ووجدناهم يعارضون النزعة البرانية

(١) ابن جنى : « الخصائص » ، القاهرة ١٩١٣ الجزء الأول ص ٢٣٢ .

(٢) القرآن : ٢ : ١٧٧ — انظر كذلك : « وأنا منا المسلمون ، ومنا القاسطون ؛ فمن أسلم فأولئك تحروا رشداً » (٧٢ : ١٤) .

التى تميل بصاحبها إلى حصر الحياة الدينية أو الأخلاقية فى مراعاة رسوم وشعائر خارجية . وبهذا المعنى يقول الشاعر العربى ، متحسراً على تبديد نفسه فى عالم البرانية :

أفرق نفسى فى جسوم كثيرة وأحسو قراح الماء والماء بارد

ويقول عروة بن الورد — المسمى « عروة الصعاليك » :

أيا الله كيف حبست نفسى على أمر ويكرهه ضميرى(١)

وجملة القول أن العربية ، بطبيعة بنيتها وتركيبها ، تعين الذهن الإنسانى على أن يسلك الطريق الطبيعى فى تحصيل المعرفة ، وأعنى بذلك أنها تعينه على الانتقال انتقالاً ميسراً مما هو « معطى » وما هو « ظاهر » إلى ما هو « خفى » وما هو « باطن » . ومنطق التفكير فى اللسان العربى منطق « صاعد » ، أعنى أنه يسير دائماً من الأدنى إلى الأعلى ، ومن البرانى إلى الجوانى(٢) .

الصدارة للمعنى :

واللغة العربية إذا كانت تعنى بالألفاظ ، فذلك من أجل المعانى ، أى لكى يقع القول من نفس السامع موقعاً يهيىء له الحالة النفسية التى تحفزه إلى العمل. ومن ذا الذى يستطيع بعد تدبر وتفكير أن ينكر ما لإعجاز القرآن بألفاظه

---

(١) زودنى بهذين البيتين وغيرهما من الخواطر والشواهد أستاذى العلامة إبراهيم مصطفى ، رحمه الله رحمة واسعة .

(٢) إن منطق اللغة العربية على نحو ما وصفنا يجعل من العسير علينا أن نسلم بما ذهب إليه الأستاذ الفاضل أمين الخولى من أن الفلسفة وعلم الكلام كان لهما أثر ضار بالبلاغة العربية (انظر : أمين الخولى : « البلاغة العربية وأثر الفلسفة فيها » القاهرة مايو ١٩٣١) .

ومعانيه من قدرة على استنهاض العزائم والسعى إلى بلوغ المطالب ؟ ويطيب لى فى هذا المقام أن أورد عبارات ابن جنى فى « الخصائص » ؛ قال فى باب الرد على من ادعى على العرب عنايتها بالألفاظ وإغفالها المعانى : « فإذا رأيت العرب قد أصلحوا ألفاظها وحسنوها ، وحموا حواشيها وهذبوها ، وصقلوا غروبها وأرهفوها ، فلا ترين أن العناية إذ ذاك إنما هى بالألفاظ ، بل هى عندنا خدمة منهم للمعانى وتنويه وتشريف ».[١] ثم قال تأكيداً لرأيه ، وكأنه عالم من علماء عصرنا يدفع أوهام بعض المعترضين : « فكأن العرب إنما تحلى ألفاظها وتدبجها وتشيها وتزخرفها ، عنايةً بالمعانى التى وراءها ، وتوصلا بها إلى إدراك مطالبها ... وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إن من الشعر لحكماً وإن من البيان لسحراً . فإذا كان رسول الله . . يعتقد هذا فى ألفاظ هؤلاء القوم التى جعلت مصائد وأشراكاً للقلوب ، وسبباً وسلماً إلى تحصيل المطلوب ، عرف بذلك أن الألفاظ خدم للمعانى ، والمخدوم أشرف من الخادم . والأخبار فى التلطف بعذوبة الألفاظ إلى قضاء الحوائج أكثر من أن يؤتى عليها ... ألا ترى إلى قول بعضهم وقد سأل آخر حاجة ، فقال المسئول : إن علىّ يميناً ألاّ أفعل هذا . فقال له السائل : إن كنت — أيدك الله — لم تحلف يميناً قط على أمر فرأيت غيره خيراً منه ، فكفرت عنها له ، وأمضيته ، فما أحب أن أحنّثك . وإن كان ذلك قد كان منك فلا تجعلنى أدون الرجلين عندك . فقال له : سحرتنى ، وقضى حاجته »[٢] .

والحق فيما قال ابن جنى : فاللغة العربية من أكثر لغات الأرض دلالةً معنوية ، بل إن الكثير من ألفاظ العربية قد فقد الدلالة الحسية : فالفعل

(١) ابن جنى : « الخصائص » الجزء الأول ، ص ٢٢٥ .

(٢) ابن جنى : « الخصائص » الجزء الأول ، ص ٢٢٨ — ٢٢٩ .

« قضى » معناه « حكم » ، والأصل فيه القطع الحسى ؛ والفعل « عَقَـل » معناه « فهم » ، وهو مأخوذ من عقل الناقة أو ربطها ؛ والفعل « أدرك » الأصل فيه « البلوغ » الحسى ، فيقال : فلان أدرك القطار ، أى لحقه ؛ والفعل « بلغ » وضع أصلاً للدلالة على الوصول الحسى فى المكان والزمان ؛ بل إن الأصل فى معنى « الفصاحة » قولهم : فصح اللبن ، إذا ذهبت رغوته ، ثم قيل « فصح » بمعنى « وضح » ؛ و « الرأى » أصله من « رأى » أى شهد بعينيه ...(١)

والواقع أن فى العربية صيغاً وأبنية وقوالب دالة على معان وصفات وأحوال : فصيغة « فعَلان » تدل فى الأغلب على الحركة والاضطراب : كالنزوان والغليان والجيشان والهيجان . ووزن « فَعْلان » يدل على صفات من أحوال : كالعطشان ، والشبعان ، والريان والغضبان . وصيغة « فُعال » تدل على الأدواء : كالصراع ، والزكام ، والسعال والخناق ، وهى تدل أيضاً على الأصوات : كالصراخ ، والنباح ، والثغاء والخوار . ووزن « فعِيل » يدل على الأصوات أيضاً ، عند الحيوان أو الجماد : كالصهيل ، والنهيق ، والزئير والنعيق ، والضجيج والصرير والهدير والخرير . ووزن « فَعْـلَـلَـة » يدل على حكاية الأصوات : كالصرصرة والقرقرة والقعقعة والخشخشة ؛ ووزن « فعول » يدل فى الأكثر على الأدوية : كاللعوق والسعوط والقطور والنطول . ووزن «فعِيلة» يدل على الأطعمة : كالعصيدة والنقيعة ، واللفيتة والسخينة . ووزن « مفعال » يدل فى الأغلب على عادات الاستكثار نحو :

---

(١) جورجى زيدان : « الفلسفة اللغوية والألفاظ العربية » الطبعة الثالثة ، القاهرة ١٩٢٣ ص ص ١١٠ .

مطعام ومضياف ، ومزواج ومهذار ومئناث . ووزن « أفعل » يدل على العيوب : نحو أعور وأحول وأكتع وأحدب[١] .

وصيغ الأفعال وأوزانها فى العربية عامل من عوامل ثروة اللغة وقدرتها على الدلالة على فروق وظلال تنضاف إلى المعنى الأصلى ، دون زيادة فى اللفظ ومع الاحتفاظ بطابع التركيز الذى تميزت به لغة القرآن : فصيغة « فعّل » ترد بمعنى المبالغة ، كقوله تعالى : « يذبحون أبناءكم » ؛ وبمعنى النسبة : نحو «جهّله» إذا نسبه إلى الجهل ، و «ظلّمه» إذا نسبه إلى الظلم. وصيغة «فاعَل» تدل على المبادلة نحو : ضاربه وبارزه وخاصمه وحاربه وقاتله . وصيغة « تفاعَل » تدل على المشاركة ؛ نحو : تجادلا وتناظرا وتحاكما. وترد أيضاً بمعنى التظاهر بأمر غير الواقع ، نحو : تغافل وتغابى وتجاهل وتمارض ، إذا أظهر غفلة وغباء وجهلا ومرضاً ، وليس بغافل ولا غبى ولاجاهل ولا مريض. وصيغة « تفعّل » ترد بمعنى التكلف ، نحو : تشجع وتجلد وتحلم ، أى تكلف الشجاعة والجلد والحلم ؛ وترد بمعنى أخذ الشئ أو تلقيه ، نحو . تأدب وتفقه وتعلم ، أى تلقى الأدب والفقه والعلم[٢] .

وشئ آخر يجعل اللغة العربية أكثر مرونةً فى الواقع من غيرها من اللغات الحية المعروفة : وهو أنها أكثر اللغات قبولا للاشتقاق . والاشتقاق باب واسع تستطيع به اللغة أن تؤدى معانى الحضارة الحديثة على اختلافها . والاشتقاق فى العربية يقوم بدور لايستهان به فى تنويع المعنى الأصلى وتلوينه إذ يكسبه خواص مختلفة ، بين طبع وتطبّع ، ومبالغة وتعدية ومطاوعة ومشاركة ومبادلة ، مما لا يتيسر التعبير عنه فى اللغات الآرية مثلا إلا بألفاظ

(١) الثعالبي : « فقه اللغة » ص ٣٧٢ — ٣٧٣ .
(٢) الثعالبي : « فقه اللغة » ص ٣٧١ وما بعدها .

خاصة ذات معان مستقلة . وصيغ الألفاظ العربية تفرق تفرقة واضحة بين الجوانى والبرانى ؛ بين ماهو حركة فى النفس وما هو حركة فى الجوارح ؛ العربية تفرق مثلا بين « الكبر » و « التكبر » ، و « العلم » و « التعلم » و « الفقه » و « التفقه » ، وما إلى ذلك . وقد التفت المستشرق الفرنسى « كارادوفو » إلى هذه الظاهرة ، فلم يسعه إلا أن ينوه بها فى كتابه عن « الغزالى » فقال : « لقد ميز الغزالى بين الكبر الداخلى والكبر الخارجى: الداخلى هو استعداد فى النفس ، والخارجى ناتج من أفعال الجوارح . واللفظ الفرنسىالذىيدل علىمعنىالكبر هو orgueil . أما التكبر فأولى أن يكون مرادفه الفرنسى superbe » . ولاحظ كارادوفو أن هذه الفروق المعنوية الدقيقة التى تحملها ألفاظ اللغة العربية ليس من الميسور نقلها فى لفظ واحد إلى اللغات الأخرى . وخلص من هذه الملاحظة إلى التنويه بما تنطوى عليه العربية من قدرة ذاتية على التحليل الفلسفى العميق ، « مادام أن إحداث تغيير طفيف فى بنية اللفظ العربى يسمح لتلك اللغة بأن تميز بين الحالة النفسية وبين العادة البدنية التى تطابقها »(١) .

ولا نزاع فى أن منهج اللغة العربية الفريد فى الاشتقاق قد زودها بذخيرة من المعانى لا يسهل أداؤها فى اللغات الأخرى فى نطاق التركيز الجوانى الذى هو شيمة الأسلوب العربى الأصيل . وقد لحظ السيوطى هذه الزيادة فى المعنى المشترك حين عرّف الاشتقاق بأنه « أخذ صيغة من أخرى ، مع اتفاقهما معنى ومادة أصلية وهيئة تركيب ، ليدل بالثانية على معنى الأصل بزيادة مفيدة لأجلها اختلفا حروفاً أو هيئة »(٢) . وجلى أن « هذه الطريقة فى توليد

(١) كارا دو فو : « الغزالى » (بالفرنسية) باريس ١٩٠٢ ص ١٥٨ .
(٢) السيوطى : « المزهر » (طبعة دار إحياء الكتب العربية) .

الألفاظ بعضها من بعض تجعل من اللغة جسماً حياً ، تتوالد أجزاؤه ويتصل بعضها ببعض بأواصر قوية واضحة ، وتغنى عن عدد ضخم من المفردات المفككة المنعزلة التى كان لا بد منها لو عدم الاشتقاق . وإن هذا الارتباط بين ألفاظ العربية الذى يقوم على ثبات عناصر مادية ظاهرة ، وهى الحروف أو الأصوات الثلاثة ، وثبات قدر من المعنى ، سواء كان بادياً ظاهراً أو مختفياً مستسراً ، خصيصة عظيمة من خصائص هذه اللغة ، تشعر متعلمها بما بين ألفاظها من صلات حية ، تسمح لنا بالقول بأن ارتباطها حيوى وأن طريقتها حيوية توليدية ، وليست آلية جامدة » (١) .

وإذا أردنا مثلا على ثروة العربية بهذا الضرب من الاشتقاق والتصريف فلننظر إلى كلام رجل من المشتغلين بالعلوم الطبيعية : فهو يرى فى كلمة مثل : « صهر » — أى أذاب الجسم بالنار — أنه يستفاد لتأدية هذا المعنى بكلمات كثيرة تجرى على صيغ متنوعة ، ولكل صيغة منها معنى يدل على حالة دقيقة من حالات الجسم تخالف غيرها من الحالات ، فنقول : «انصهر» و«استصهر» و «تصاهر» و «منصهر» و «مصهر» و «مصهور» . والواقع كما قال الأستاذ إبراهيم مصطفى أن للعربية منهجاً آخر مخالفاً للغات الأخرى فى الإعراب والتصريف : « فإن العربية تدل بالحركات على المعانى المختلفة ، من غير أن تكون تلك الحركات أثراً لمقطع أو بقية من أداة . فيكون ذلك فى وسط الكلمة وأولها وآخرها : فهم يفرقون بالحركة بين اسم الفاعل واسم المفعول فى مثل مُكرِم ومُكرَم ؛ وبين فعل المعلوم وفعل المجهول ، نحو : كتب وكُتب وبين الفعل والمصدر فى مثل علِم وعلْم ؛ وبين الوصف والمصدر فى مثل فرِح وفرَح ؛ وبين المفرد والجمع فى مثل أسَد وأُسد ؛ وبين الفعل والفعل ،

(١) محمد المبارك : « فقه اللغة » ، دمشق ١٩٦٠ ص ٦١ .

مثل قدِم وقدُم ؛ وبين الاسم والاسم فى مثل سُحور وسَحور . وهذا من الشيوع والكثرة فى اللغة العربية بحيث لا نستطيع جمعه وبحيث نراه أصلاً من أصولها ، سارياً فى كثير من تصرفاتها ، ظاهراً فى سبيل الأداء وتصوير المعانى ... إن من أصول العربية الدلالة بالحركات على المعانى : فإذا استهدينا بهذا الأصل ... وجب أن نرى فى هذه العلامات الإعرابية إشارة إلى معانٍ يقصد إليها ، فتجعل تلك الحركات دوال عليها »(١) .

الإعراب مطلب العقل :

تتميز العربية بإعرابها . والإعراب عامةً هو الإبانة والإفصاح ؛ وهو مصدر من « أعرَب عن الشيء » إذا أوضحه وأبان عنه ، وفلان « مُعرب عما فى نفسه » أى مبين له . ويقول ابن جنى إن أصل هذه الكلمة قولهم « العرب » ، وذلك لما يُعزى إليهم من الإعراب والبيان والفصاحة (٢) .

ولما كانت العربية لغة تتوخى الإيضاح والإبانة كان الإعراب إحدى وسائلها لتحقيق هذه الغاية ، فكان إفصاحاً عن صلات الكلمات العربية بعضها ببعض ، وعن نظم تكوين الجمل بالحالات المختلفة لها . وفى اللغات الخالية من الإعراب ، يعتمد أهل اللغة على القرائن ، وعلى إضافة كلمات إلى الجملة لفهم المقصود من المعانى ؛ ولكن الاعتماد على القرائن ربما لا يطرد — كما يقول صاحب « الطراز » — فأوجبت العربية التفريق بين الفاعل والمفعول ، وإلا وقع اللبس والإبهام . وقد « كان الصدر الأول من أصحاب رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، يعربون طبعاً ، حتى خالطهم العجم ، ففسدت ألسنتهم

(١) إبراهيم مصطفى : « إحياء النحو » ، القاهرة ١٩٣٦ ص ٤٥ ، ٤٦ ، ٤٨ .
(٢) ابن جنى : « الخصائص » . الجزء الأول ، ص ٣٥ .

وتغيرت لغاتهم »(١) . ويروى فى هذا المقال أن رجلا دخل على أمير المؤمنين « علىّ » — كرم الله وجهه— فقال له من غير إعراب : « قتل الناس عثمان»، فقال له أمير المؤمنين : « بيِّن الفاعل من المفعول ، رضّ الله فاك »(٢) . وكذلك لا يستطاع التمييز بين النفى والتعجب والاستفهام إلا بالإعراب ، لأن الصيغة واحدة فيها جميعاً . وحكاية أبى الأسود الدؤلى مع ابنته مشهورة : فقد وقفت مرةً تشاهد السماء وتتعجب لجمالها ، فقالت لأبيها : « ما أحسنُ السماء » ، فقال أبوها : « نجومُـها » (بضم الميم) ، فقالت : « ما عن هذا أسأل ، وإنما أنا أتعجب » ، فقال لها إذن فقولى : « ما أحسنَ السماء ، وافتحى فاك » (٣) . وهكذا وضع باب التعجب وباب الاستفهام فى النحو العربى . وسمع أبو الاسود قارئاً يقرأ قوله تعالى : « إن الله برىء من المشركين ورسولِه ! » (بكسر اللام فى رسوله) . فأكبر أبو الأسود ذلك ، وقال : « عزّ وجه الله أن يبرأ من رسوله » ! . وكان هذا سبباً فى وضع علامات الإعراب للمصحف بأمر زياد (٤) . ويروى أن عمر بن عبد العزيز رأى قوماً من الفرس ينظرون فى النحو العربى فقال : « لئن أصلحتموه لأنتم أول من أفسده »(٥) . ويروى ابن قتيبة أن رجلا من الخوارج مدح رئيسهم شبيباً بن يزيد الخارجى بقصيدة جاء فى بيت منها قوله :

---

(١) المبرّد : « الفاضل » بتحقيق عبد العزيز الميمنى ، القاهرة ١٩٥٦ ص ٤ ، ٥

(٢) اليمنى : « الطراز » ، الجزء الأول ص ٢٨ — ٢٩ . ويقول ابن جنى فى هذا الصدد : « ألا ترى أنك إذا سمعت : أكرم سعيد أباه ، وشكر سعيداً ابوه ، علمت برفع أحدهما ونصب الآخر الفاعل من المفعول ؟ ولو كان الكلام نوعاً واحداً لاستبهم أحدهما من صاحبه » (« الخصائص » ج ا ص ٣) .

(٣) وردت فى رواية أخرى فى كتاب « الفاضل » للمبرد .

(٤) انظر : « أدبيات اللغة العربية » ، القاهرة ١٩٠٩ ص ١٨ — ١٩ .

(٥) المبرد : « الفاضل » ص ٥ .

ومنا سُوَيْدٌ والبطينُ وقَعْنبٌ ومنا أميرُ المؤمنين شبيبُ

فأخذه عبد الملك بن مروان وسأله وهو يحاكمه عن هذا البيت ، فقال: لم أقل هذا ، بل قلت : « ومنا أميرَ المؤمنين شبيب » (بفتح الراء فى أمير ، أى يا أمير المؤمنين) . فأمر بتخلية سبيله (١) .

الإعراب إذن مطلب العقل فى اللغة . ولذلك نرى أن الإعراب أرقى ما وصلت إليه اللغات فى الإبانة والوضوح . وهذه المرتبة قد بلغتها العربية الفصحى ، ولا يشاركها فيه من اللغات القديمة إلا اليونانية واللاتينية ، ولا يشاركها فيه من اللغات الحية إلا الألمانية ، فيما نعلم . أما اللغات الآرية الحديثة — وتشمل معظم لغات أوربا الحديثة — فقد خلت من حالات الإعراب ، ولا تميز فيها بين الرفع والنصب والجر ، وإنما يقوم مقامها إلحاق أدوات خاصة بذلك ، معظمها من حروف الجر أو بتقديم الألفاظ وتأخيرها(٢) مما لا يخرج عن الوضع الخارجى فى المكان . هذا فى حين أن اللغة العربية قد استلزمت من أول الامر — ما دام الإعراب مرعياً — أن يكون الفكر الواعى محدِّداً للوضع الخارجى ، وأن يكون توجيه النظر إلى المعنى هو المبرر للتقديم والتأخير وتأكيد الإسناد وغير ذلك . يقول ابن خلدون فى وصفه لكلام العرب : « فإن كلامهم واسع ، ولكل مقام عندهم مقال يختص به بعد كمال الإعراب والإبانة : ألا ترى أن قولهم : زيد جاءنى ، مغاير لقولهم: جاءنى زيد ، من قِبل أن المتقدم منهما هو الأهم عند المتكلم ؟ فمن قال : زيد جاءنى ، أفاد أن اهتمامه بالشخص قبل المجىء المسند . وكذلك التعبير عن أجزاء الجملة بما يناسب المقام من موصول أو مبهم أو معرفة . وكذا

(١) ابن قتيبة : « عيون الأخبار » ، القاهرة ١٩٢٥ ، الجزء الأول ص ١٥٥

(٢) انظر : جورجى زيدان : « الفلسفة اللغوية » ص ١٣١ — ١٣٢ .

تأكيد الإسناد على الجملة ، كقولهم : زيد قائم ، وإن زيداً قائم ، وإن زيداً لقائم ، متغايرة كلها فى الأدلة وإن استوت من طريق الإعراب . فإن الأول العارى عن التأكيد إنما يفيد الخالى الذهن ، والثانى المؤكد يفيد المتردد ، والثالث يفيد المنكر ، فهى مختلفة »[١] .

وقد نوّه كثير من علماء الاستشراق المحدثين والمعاصرين بهذه الخصيصة العربية ، فقال العلامة « بروكلمان » عند حديثه عن لغة الشعر العربى : « لقد تميزت لغة الشعر العربى هذه بثروة عظيمة من الصور النحوية . وبلغت من حيث دقة التعبير عن علامات الإعراب والنحو ذروة التطور فى اللغات السامية . ومعجم العربية اللغوى لا يجاريه معجم آخر فى ثرائه : إنه نهر تقوم على إرفاده منابع اللهجات الخاصة التى تنطق بها القبائل العربية »[٢] . وقال أستاذنا البحاثة « ماسّنيون » : « فى حين أن اللغة السريانية قد نقلت أجروميتها عن اللغة اليونانية نقلاً صرفاً ، استطاعت لغة الضاد أن تشيد بناءً ضخماً من الإعراب... يضع أمام الأبصار مشهداً فلسفياً ذا روعة وأصالة»[٣].

ظلال وألوان :

تكاد اللغة العربية تنفرد عن اللغات الحية الأخرى بخصيصة جديرة بالتنويه ، وإن تكن قد خفيت زماناً على الكثيرين شرقيين وغربيين : تلك هى وفرة الألفاظ الدالة على شىء واحد ، منظوراً إليه فى مختلف درجاته وأحواله ومتفاوت صوره وألوانه : « فالظمأ والصدى والأوام والهيام كلمات

(١) ابن خلدون : « المقدمة » (طبعة عبد الرحمن محمد) القاهرة ص ٤٠٦ .

(٢) بركلمان : « موجز فى علم اللغات السامية » (بالفرنسية) باريس ، ص ٤٠

(٣) ماسنيون : فى تقديمه لكتاب خليل غر : « مقولات أرسطو فى ترجماتها السوريانية والعربية » (بالفرنسية) بيروت ١٩٤٨ ص ٦ .

تدل على العطش ، إلا أن كلا منها يصور درجة من درجاته : فأنت تعطش إذا أحسست بحاجة إلى الماء . ثم يشتد بك العطش فتظمأ ، ويشتد بك الظمأ فتصدى ، ويشتد بك الصدى فتؤوم ، ويشتد بك الأوام فتهيم . وإذا قلتَ إن فلاناً عطشان فقد أردت أنه فى حاجة إلى جرعات من الماء لا يضيره أن تبطئ عليه . أما إذا قلت إنه هائم فقد علم السامع أن الظمأ برّح به حتى كاد يقتله . والعشق والغرام والولع والوله والتيم صور من الحب أو درجات متفاوتة منه تبين حالاته المختلفة فى نفوس المحبين : فليس كل محب مغرماً ، ولا كل مغرم مولعاً ، ولا كل مولّه متيماً » . وواضح أن هذه الخاصية العربية ، خاصية التلوين الداخلى الذى كأنما يرسم للماهية الواحدة صوراً متعددة بالأطياف والظلال ، تغنينا بكلمة واحدة عن عبارة مطولة نحدّد بها المعنى المقصود ، وتجعلنا نقول عن المشرف على الموت عطشاً إنه «هائم» حين لا يستطيع الفرنسى مثلاً أن يؤدى هذا المعنى إلا فى ثلاث كلمات ، إذ يقول : « مائت من الظمأ » (mourant de soif) أو فى سبع كلمات ليكون المعنى أوضح فيقول : «على وشك أن يموت من الظمأ» (sur le point de mourir de soif)(١).

نحو الإيجاز والتركيز والتعبير :

والمثال المتقدم يشير إلى خصيصة عربية أخرى لا نكاد نجد لها نظيراً فى غيرها من اللغات التى نعرفها : وهى الإيجاز فى اللفظ والتركيز فى المعنى ، دون الإخلال بما درجت عليه من الوضـوح والتميز . وهذه الخصيصة لا يستطيع أن ينكرها اليوم أحد ممن عالجوا شئون الترجمة من العربية

(١) انظر : حسن الشريف : « اللغة العربية أغنى من الفرنسية » فى مجلة « الهلال » ، القاهرة يناير ١٩٢٩ ص ٢٠٢ — ٢٠٣ .

أو إليها . فاللغة العربية الفصحى ، كما قال الثعالبي ، « تقدم على الكناية توسعاً واقتداراً واختصاراً وثقة بفهم المخاطب » . وفى القرآن أمثلة على الكناية كثيرة منها : « كل مَن عليها فانٍ » (أى مَن على الأرض) ، ومنها : « حتى توارت بالحجاب » (يعنى الشمس) ، و « كلا إذا بلغت التراقى » (يعنى الروح) : فكنى عن الأرض والشمس والروح من غير أن يجرى ذكرها . ومثالها فى الشعر قول حاتم الطائى :

أماوىَّ ما يغنى الثراء عن الفتى إذا حشرجت يوماً وضاق بها الصدر

(يعنى إذا حشرجت الروح) ، وقول عبد الله بن المعتز :

وندمانٍ دعوت فهبّ نحوى وسلسلها كما انخرط العقيق

(يعنىً سلسل الخمر) ولم يُجرْ ذكرها .[١]

وقد تستعمل العربية حرفاً واحداً يدل على معانٍ كثيرة ويعبر عن أغراض متنوعة . مثال ذلك حرف اللام : منه لام التوكيد ، ولام الاستغاثة ، ولام التعجب ، ولام المِلْك ، ولام السبب ، ولام الوقت ، ولام التخصيص ، ولام الأمر ، ولام الجزاء ، ولام العاقبة ، كقولك فى التأكيد : « إن زيداً لقائم » ، وفى الاستغاثة « يا لَلناس » ، وفى التعجب « يا للذكاء » ! وفى المِلك : « هذه الحديقة للجمهور » ، وفى السبب كقوله تعالىَ : « إنما نطعمكم لوجه الله » ، وفى الوقت كقولهم : « لثلاث خلون من رمضان » ، وفى التخصيص كقوله تعالى : « والأمر يومئذ لله » ، وفى الأمر كقولك : « لينصرف كل إلى شأنه » ، وفى الجزاء كقوله تعالى : « إنا فتحنا لك فتحاً مبيناً ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر » ،

(١) الثعالبي : « فقه اللغة » ص ٣٣٤ . قارن أيضاً ص ٣٤٤ فى إلغاء خبر : « لو » اكتفاء بما يدل عليه الكلام ، وثقة بفهم المخاطب .

وفى العاقبة كقوله تعالى : « فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوّاً وحزَنا »(١) ، وهم لم يلتقطوه لذلك ، ولكن صارت العاقبة إليه(٢)

على أن فى العربية ، مع الإيجاز والتركيز ، مرونةً ودقةً وحساً داخلياً خاصاً يجعلها « لغة التعبير » ، كما قال عباس العقاد : « واللغة العربية فى طليعة اللغات المعبرة بين لغات العالم الشرقية أو الغربية : فلا يعرف علماء اللغات لغة قوم تتراءى لنا صفاتهم وصفات أوطانهم من كلماتهم وألفاظهم كما تتراءى لنا أطوار المجتمع العربى من مادة ألفاظه ومفرداته فى أسلوب الواقع وأسلوب المجاز . ونبدأ بالمجتمع نفسه فنعلم أن المجتمع العربى فى قوامه الأصيل إنما كان مجتمع رحلة ومرعى ، وأن الكلمات التى تدل على معنى الجماعة فى لسان العرب قلما تخلو من الإشارة إلى الرحلة والرعاية » : فالأمة هى الجماعة التى تؤم مكاناً واحداً أو تأتم بقيادة واحدة ؛ و « الإمام » هو الذى تقتدى الجماعة به ؛ و « الأم » هى الوالدة ، لأنها جمعت معانى الرعاية ؛ و « الشعب » هو الجماعة التى تتخذ لها شعبة واحدة من الطريق ؛ و « الطائفة » هى الجماعة التى تطوف معاً ؛ « والقبيلة » هى الجماعة التى تسير إلى قبلة مشتركة ؛ و «الفصيلة» هى الجماعة التى تنفصل معاً ؛ و «الفرقة» هى الجماعة التى تفارق فى مسلك واحد ؛ و « الفئة » هى الجماعة التى تفىء إلى ظل واحد ؛ و « الجيل » من الناس هم الذين يشتركون فى مجال واحد ؛ و « البيئة » هى الموطن الذى يبوء إليه أصحابه بعد الرحلة عنه ؛ و « النفر » من القوم من ينفرون معاً للقتال أو لغيره ؛ و « القوم » فى جملتهم هم الذين

---

(١) القرآن : ٢٨ : ٧ — وانظر أيضاً : المبرِّد : « ما اتفق لفظه واختلف معناه من القرآن المجيد » بتحقيق الميمنى (المطبعة السلفية ، القاهرة ١٣٥٠ ﻫ ، ص ٢٦)

(٢) « فقه اللغة » ، ص ٣٥٧ — ٣٥٨ .

« يقومون » قومة واحدة للقتال خاصة . . .(١)

ويلاحظ هذا المعنى كذلك فى الألفاظ التى تدل على « العشير » أو على الرابطة الاجتماعية بين الآحاد : « فالصاحب » هو من يمشى معك فى السفر ؛ وكذلك « الرفيق » هو الذى يؤخذ مع الطريق . . . و « القريب » الذى يقترب من منزلك ؛ وتطلق كلمة « العدوّ » على الخصم الذى يعدوك أو يعدو على جوارك .

و « نتتبع هذا المعنى ونتقراه فى المعانى المجازية ، فنقول : المذهب ، للطريقة الفكرية ، كما نقول : المنهج ، . . والنحو ، والمصدر ، والمورد . . . ونطلق السيرة ، على الترجمة ، وهى من سار يسير ، ونطلق القصة ، على الحكاية ، وهى من قَصّ الأثر . . ؛ والتتبع ، من السير وراء الراحل ؛ والتقرى ، من البحث عنه حيث كان مقره ؛ والمجاز ، من العبور »(٢) وما التعبير نفسه فى أصوله ؟ هو العبور ، أى الانتقال من النفس إلى الخارج ، ومن الذهن إلى العيان ، ومن الجوانى إلى البرانى .

الحركة والقوة :

وخصيصتان جوّانيتان أخريان تميزت بهما لغتنا العربية : وهما الحركة والقوة . وللكلام عند العرب سلطان وأى سلطان ؛ والكلمة عندهم يحسب لها دائماً ألف حساب : سئل أبو عمرو بن العلاء الحضرمى : هل كانت العرب تطيل ؟ قال : نعم ، ليُسمَع عنها . وقيل له : هل كانت توجز ؟ قال : نعم ،

(١) انظر : عباس محمود العقاد : « لغة التعبير : اللغة العربية » فى « مجلة الأزهر » مارس ١٩٥٩ ص ٦٨٥ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٦٨٦

ليحفظ عنها .(١) « بل إن قيمة الكلام فى حياة العرب أعظم وأشد منها فى الأمم الأخرى : ذلك أن القول والتفكير والعمل متلازمة فى الحياة العربية ؛ فقول العربى تفكيره ، وتفكيره بدء لعمله ، ولذلك اعتبره زهير الشاعر الجاهلى أحد شطرى الإنسان إذ قال : « لسان الفتى نصف ونصف فؤاده ».(٢) وقد كان للشعر عند العرب تأثير فى النفوس « حتى كانت تخشى بأسه الأمراء ويتحاماه الكبراء ، وطالما وضع قوما ورفع آخرين . قال الجاحظ فى كتاب البيان والتبيين : ومما يدل على قدر الشعر عندهم بكاء سيد بنى مازن مُخارِق بن شهاب ، حين أتاه محمد بن المكَعْبَرَ العنبرى الشاعر ، فقال له إن بنى يربوع قد أغاروا على إبلى ، فاسْعَ لى فيها ، فقال : كيف وأنت جار بنى ودّان . فلما ولّى عنه محمد ، حزن مُخارِق وبكى حتى بلّ لحيته ، فقال له ابنه : ما يبكيك ؟ فقال : وكيف لا أبكى ، وقد استغاثنى شاعر من شعراء العرب فلم أغثه ؟ والله لئن هجانى ليقضَمَنّى قوله ؛ ولئن كُفّ عنى ليقتلننى شكرُه . ثم نهض فصاح فى بنى مازن ، فردت عليه إبله »(٣)

وكل قول فى العربية يكمن فيه الخفوف والحركة ، كما يقول ابن جنى فى « الخصائص » : « إن معنى ق و ل ، أين وجدت وكيف وقعت ، من تقدم بعض حروفها على بعض وتأخره عنه ، إنما هى للخفوف والحركة ، والقول فيه حركة : لأن الفم واللسان يخفان » ؛ وهو بضد السكوت ، الذى هو داعية إلى السكون : « ألا ترى أن الابتداء لما كان آخذاً فى القول ،

(١) انظر : « ادبيات اللغة العربية » . القاهرة ١٩٠٩ ص ٤ .
(٢) انظر : محمد المبارك : «عبقرية اللغة العربية» فى«منبر الإسلام»يوليو ١٩٦١ .
(٣) « أدبيات اللغة العربية » ص ٥ — ٦ .

لم يكن الحرف المبدوء به إلا متحركا ؟ ولما كان الانتهاء آخذاً في السكوت لم يكن الحرف الموقوف عليه إلا ساكناً ؟ »(١) وبهذا الصدد يقول ابن جنى أيضاً : « وأما ك ل م ، فهذه أيضاً حالها ، وذلك أنها حيث تقلبت فمعناها الدلالة على القوة والشدة » . والمستعمل منها أصول خمسة وهى : ك ل م ، ك م ل ، ل ك م ، م ك ل ، م ل ك . فالأصل الأول : ك ل م ، منه « الكلم » للجرح ، وذلك للشدة التى فيه . . . ومنه « الكلام » ، وذلك أنه سبب لكل شر فى أكثر الأمر . وبهذا المعنى قال الأخطل :

حتى اتقونى وهم منى على حذر والقول ينفذ مالا تنفذ الإبر

والثانى : ك م ل ، منه « كمل » الشىء ؛ والشىء إذا تم كان حينئذ أشد وأقوى منه إذا كان ناقصاً غير كامل . والثالث : ل ك م ، منه «اللكم» ؛ ولاشك فى شدة ماهذه سبيله . والرابع : م ك ل ، منه بئر « مكول » ، إذا قل ماؤها ؛ والبئر إذا قل ماؤها كره موردها وجفى جانبها ، وتلك شدة ظاهرة . والخامس : م ل ك ، منه « الملك » لما يعطيه صاحبه من القوة والغلبة(٢) .

فى اللغات الأخرى كثيراً ماتبدأ الكلمات بالحروف الساكنة : ففى الفرنسية كلمة cloche بمعنى الناقوس ، وفى الإنجليزية Speech بمعنى الكلام ، وفى الألمانية Sprache بمعنى اللغة — كلها كلمات بدئت بحرفين ساكنين ؛ والأمر كذلك فى كثير من أسماء الأعلام فى اللغات الغربية قديمة وحديثة : فاسم « افلاطون » و « شبنجلر » فى جميع تلك اللغات مبدوء بحرفين ساكنين .

---

(١) ابن جنى : « الخصائص » ، الجزء الأول ص ٤ ، ٥ .
(٢) المصدر نفسه : ج ١ ص ١٢ — ١٤ .

أما اللغة العربية فقد امتنع فيها البدء بالحرف الساكن : لذلك أضاف العرب ألفاً أو همزة إلى حروف اسم أفلاطون واشپنجلر ، لكى يتيسر النطق بهما . وذلك تمشياً مع فلسفة اللغة العربية التى تمنع الناطق بها من النطق بالحروف الساكنة فى أول الكلام ، لأن تلك الفلسفة تفترض — فى نظرنا — أن كل قول إذا كان قولاً جاداً ينبغى أن يكون بمنزلة الفعل ، أو أن يهيىء قائله أو سامعه للفعل المرتقب . والفعل يقتضى الحركة ، ويستلزم « الخفوف » كما قال ابن جنى : وأى قول لا يكون فيه حركة ، أو تهيؤ للفعل ، فهو عبث أو لهو . وفلسفة العربية كأنما تريد أن تنزه الناطقين بها عن لغو الكلام .

وأما القوة والشدة اللتان يتحدث عنهما ابن جنى فلا مراء فى أن العرب يؤثرونهما على الضعف والرخاوة تمشياً مع منطق لغتهم أيضاً . وقد وجدت فى شرح « ديوان الحماسة »[١] للمرزوقى مايشير إلى إيثار العرب للأخلاق المتسمة بالإقدام والتشمير ، ونفورهم من أخلاق الدعة والسكون . قال أبو الغول الطهوى[٢] يمدح قوماً :

فوارس لا يملون المنايا إذا دارت رحى الحرب الزبون
ولا يرعون أكناف الهوينى إذا حلوا ولا أرضَ الهدون

هذا ويقول المرزوقى فى شرحه للبيتين : « الهدون : الصلح والسكون ، وفى الحديث : « هدنة على دخن » أى صلح على فساد دخيلة ، يصفهم بالميل إلى الشر والحرص على القتال والقتل ، وأنهم يؤثرون جانب الخصومة

(١) « شرح ديوان الحماسة » للمرزوقى ، تحقيق الأستاذين أحمد أمين وعبد السلام هارون ، القاهرة ١٩٥١ ج ١ ، ص ٤٣ — ٤٤ .
(٢) أبو الغول الطهوى شاعر إسلامى فى الدولة المروانية .

على الصلح ، وناحية الذعر على السكون ، فيقول : « لايرعى هؤلاء القوم جوانب الخصال السهلة والأمور الهينة ، ولاينزلون منازل الأمن والراحة » .

* * *

اعتراض ورد :

منذ زمان بعيد تنبه أهل اللغة العربية إلى ما يتطلبه النطق بها ، مع كمال إعرابها ، من جهد ويقظة وذهن . وكان أخوف مايخافونه اللحن فيها ، حتى لقد قيل لعبد الملك بن مروان : لقد عجل إليك الشيب يا أمير المؤمنين . فقال : شيّبنى ارتقاء المنابر وتوقع اللحن (١) .

ومنذ أكثر من قرن وربع قرن ، كتب رفاعه الطهطاوى مذكراته « تخليص الإبريز إلى تلخيص باريز » ، مسجلاً فيها ملاحظاته عن أخلاق الفرنسيين وعاداتهم ولغتهم وآدابهم ، وفيها عقد مقارنة بين اللغة الفرنسية واللغة العربية ، من حيث سهولة تعلم الأولى وصعوبة تعلم الثانية ، فقال : « ومن جملة مايعين الفرنساوية على التقدم فى العلوم والفنون سهولة لغتهم وسائر مايكملها : فإن لغتهم لاتحتاج إلى معالجة كثيرة فى تعلمها ، فأى إنسان له قابلية وملكة صحيحة يمكنه بعد تعلمها أن يطالع أى كتاب كان ، حيث أنه لا التباس فيها أصلاً فهى غير متشابهة . وإذا أراد المعلم أن يدرس كتاباً لا يجب عليه أن يحل ألفاظه ، فإن الألفاظ مبينة بنفسها . وبالجملة فلا يحتاج قارىء كتاب أن يطبق ألفاظه على قواعد أخرى برانية من علم آخر . بخلاف اللغة العربية مثلاً ، فإن الإنسان الذى يطالع كتاباً من كتبها فى علم من العلوم يحتاج أن يطبقه على سائر آلات اللغة ويدقق الألفاظ ما أمكن ، ويحمل العبارة معانى بعيدة عن ظاهرها .

---

(١) « أدبيات اللغة العربية » ص ١٩ .

وأما كتب الفرنسيس فلا شيء من ذلك فيها ، فليس لكتبها شراح ولا حواش إلا نادراً .. والمتون وحدها من أول وهلة كافية فى إفهام مدلولها : فإذا شرع الإنسان فى مطالعة كتاب فى أى علم كان ، تفرغ لفهم مسائل ذلك العلم وقواعده من غير محاكمة الألفاظ ، فيصرف سائر همته فى البحث عن موضوع العلم وعن مجرد المنطوق والمفهوم وعن سائر ما يمكن إنتاجه منها ، من غير أن ينظر إلى إعراب العبارات وإجراء ما اشتملت عليه من الاستعارات ، والاعتراض بأن العبارة كانت قابله التجنيس وقد خلت عنه ، وأن المصنف قدم كذا ولو أخره كان أولى ..»(١)

وفى عصرنا هذا استرعى نظر الدارسين للعربية الفصحى من أبنائها وغير أبنائها صعوبة النطق بها أو قراءتها خالية من الشكل. وخُيِّل إلى بعض الناظرين أن هذه الصعوبة حائل دون تعلمها والتمكن منها خلافاً للغات الأخرى الحديثة . وأيد وجهة النظر هذه فى بداية هذا القرن قاسم أمين ، وسجله فى بعض كلماته إذ قال: « فى اللغات الأخرى يقرأ الإنسان ليفهم . أما فى اللغة العربية فإنه يفهم ليقرأ : فإذا أراد أن يقرأ الكلمة المركبة من هذه الأحرف الثلاثة (ع ل م) يمكنه أن يقرأها عَلَمٌ ، أو عِلْمٌ ، أو عُلِمَ أو عُلِّمَ أو عَلَّمَ أو عَلِمَ . ولا يستطيع أن يختار واحدة من هذه الطرق إلا بعد أن يفهم معنى الجملة ، فهى التى تعيِّن النطق الصحيح . لذلك كانت القراءة عندنا من أصعب الفنون »(٢) .

والذى أود أن أقوله رداً على مثل هذا الاعتراض من رفاعه الطهطاوى وقاسم أمين هو أن ما لوحظ من صعوبة القراءة بغير لحن ليس بعيب

---

(١) رفاعه الطهطاوى : « تخليص الإبريز إلى تلخيص باريز » القاهرة ١٩٥٩ .

(٢) قاسم أمين : « كلمات » القاهرة ١٩٠٨ ص ١٣ .

فى اللغة العربية ، بل إنى لأميل إلى الاعتقاد بأنه ميزة تفردت بها ، وهى إعداد قارئها لاستجماع قوى الفكر ، ودعوته إلى التأهب للفهم . ذلك أنها لغة تتطلب من كل قارئ أو مستمع لها أن يكون واعياً فاهماً ، قبل أن ينطق وقبل أن يسمع . وبغير الوعى والفهم لا يستقيم للعربية إعراب . ومامن شك فى أن المران على صحة الإعراب هو فى الوقت نفسه مران على يقظة الوعى وجودة الفهم .

* * *

تلك إذن —فيما بدا لى— هى خصائص الجوانية فى فلسفة اللغة العربية: المثالية الأصيلة ، والحضور الجوانى ، وصدارة المعنى ، والإعراب والإبانة ، ورسم الظلال والألوان ، والحرص على الإيجاز والتركيز مع دقة التعبير ، والدعوة إلى الحركة والاتجاه إلى القوة ، والوعى والفهم قبل النطق والسمع .

ويحلو لى فى ختام هذا الفصل أن أورد شهادة للمستشرق «إدوارد ڤان ديك» جاء فيها قوله : « إن اللغة العربية من أكثر لغات الأرض امتيازاً . وهذا الامتياز من وجهين : الأول من حيث ثروة معجمها ، والثانى من حيث استيعاب آدابها » .(١) وشهادة أخرى للمستشرق « بركلمان » يقول فيها : «بفضل القرآن بلغت العربية من الاتساع مدى لا تكاد تعرفه أى لغة أخرى من لغات الدنيا . والمسلمون جميعاً مؤمنون بأن العربية هى وحدها اللسان الذى أحل لهم أن يستعملوه فى صلواتهم ؛ وبهذا اكتسبت العربية منذ زمان طويل ، مكانةً رفيعة فاقت جميع اللغات الأخرى التى تنطق بها شعوب إسلامية » (٢) .

---

(١) ادوارد ڤان ديك : « تاريخ العرب وأدبهم » (بالإنجليزية) ١٨٩٤ ص ٤٠ — ٤١ .

(٢) بركلمان : « موجز فى علم اللغات السامية » (بالفرنسية) ص ٤١ — ٤٢ .

وقبل « بركلمان » بمئات السنين قال المحققون من المسلمين إن معرفة اللغة العربية ضرورية لحفظ الدين : لاسبيل إلى إدراك معانى ألفاظ القرآن والسنة إلا بالتبحر فى علم هذه اللغة . وكان عمر — رضى الله عنه — يقول : « لا يقرىء القرآن إلا عالم باللغة » (١) .

وإذن فعزة الإسلام فى المحافظة على عزة العروبة ،وعزة العروبة فى المحافظة على الميزات الفريدة التى تميزت بها لغة العرب : إنها لغة ذات فلسفة متميزة ، فلسفة « جوانية » أصيلة ، تربط القول بالفعل ، وتوحد بين الفكر والعمل.

---

(١) الفيروزابادى : « القاموس المحيط » ج ا ، ص ٢ (الهورينى على القاموس) .

الباب الرابع

الجوانية في الأخلاق الإسلامية

١ — ركائز الجوانية فى أخلاقية الإسلام

٢ — فروسية الإمام من جوانية الإسلام

٣ — الجوانية فى أخلاق الصوفية

٤ — الجوانية الأخلاقية عند الغزالى

٥ — القيم الإنسانية فى دعوة الرسول

— ١ —

ركائز الجوانية فى أخلاقية الإسلام

١ — التجنى على الأخلاق الإسلامية :

لبثت الأخلاق الإسلامية ردحاً من الزمن هدفاً لمطاعن المتقولين . ادعى بعض كتاب الغرب أن مبادىء الإسلام إلا قليلا منها قد استعيرت من المسيحية واليهودية ، وتوهم بعضهم أنها أخلاق يمكن أن تلخص فى عبارة التخيير بين القرآن أو السيف ؛ وزعم آخرون أنها أخلاق لا يسمع فيها صوت الضمير والوجدان(١) .

وقد كان لهذه الظنون الآثمة آثار وخيمة جداً فى مجالات عديدة . ولكن الحقيقة التى سرعان ماتبينها المنصفون أن الإسلام بتوجيهه الخطاب إلى ضمير الإنسان فى كل زمان ومكان ، وبتأكيده المساواة بين الناس فى الحقوق والواجبات ، وبإقراره للصلة الوثيقة بين الخالق والإنسان ، إنما جاء مطابقاً للحس الأخلاقى عند الكائن العاقل بصورة قل أن نجد لها

---

(١) انتهى المستشرق « كارا دو فو » بعد أحكام جائرة عن تصور القرآن للقانون الأخلاق ، إلى أنه فى صميمه أمر جازم من إله مستبد حاكم صدر إلى الجنس البشرى على لسان الأنبياء ، فقال : « فمبادىء هذه الأخلاق إذن مبادىء موضوعية كلها (يعنى أنها « برانية » ومن الخارج) . فالمرء لا يرى الضمير فيها شارعاً بباعث جوانى فى البحث عن القانون ، ولا يراه شاعراً بأن التزامه من طبيعته ذاتها أو مما للخير من طابع التعالى والرفعة . فى طبقات المذاهب الأخلاقية لا يمكن أن توضع الأخلاق القرآنية إلا فى مرتبة سفلى » (كارا دو فو : «الغزالى» (بالفرنسية) باريس ١٩٠٢ ص ١٣٠) .

نظيراً فى العقائد الأخرى(١) . يقول « سنوك هيرجرونجه » : « إن المثل الأعلى الذى يرمى إلى التأليف بين الأجناس قد صوره الإسلام تصويراً جعله أقرب إلى النفوس من تصوير أى دين آخر : لأن عصبة الأمم التى أقيمت على دعائم الدين المحمدى قد نظرت إلى مبدأ المساواة بين أجناس البشر جميعاً نظرة بلغت من الجد والصدق مبلغاً يورث الخجل عند غيرهم » .

٢ — مكانة الأخلاق فى نظر الإسلام :

ولكى نقدرما للأخلاق الإسلامية من قيمة حقيقية ينبغى أن نذكر أن الإسلام يقرر أن أفضل الناس أنفعهم للناس(٢) وإن خدمة المجتمع فى صميمها عبادة لله ، وهو يؤكد أن الإيمان شىء آخر غير مجرد إقرار اللسان بالشهادتين ، وإنما هو فى حقيقته حياة ولا خير فى إيمان لا يتبعه عمل ، وإنما الدنيا مزرعة للآخرة ؛ بمعنى أنها دار عمل وجد يلاقى الإنسان عليه جزاءه فى الآخرة .

(١) أنظر : لورا فيشيا فاغليرى : «دفاع عن الإسلام» ترجمة منير البعلبكى ١٩٦٠ ، ص ٧٥ بع . وانظر لذلك : إميل ديرمنجهم : « محمد والسنة الإسلامية » (بالإنجليزية) ترجمة عن الفرنسية لندن ١٩٥٨ ص ٨٧ ؛ وأمير على : «اخلاقيات الإسلام» (بالإنجليزية) كلكتا ١٨٩٣ ص ١ — ١٦ ومحمد عبد الله دراز : « أخلاق الإسلام » (بالفرنسية) القاهرة ١٩٥٠ .

(٢) ورد الحديث : «خير الناس من ينفع الناس» . وهذا الحديث وغيره يدل على «أن هذا الدين جاء لتنظيم الحياة على أساس من العدل ورفع الظلم ، لا للعكوف فى الصوامع والمعابد : فإن العبادة فيه لتطهير النفوس فتكون صالحة للائتلاف والنفع ، وإن العابد ينفع نفسه ويطهرها ، ولكن لامنفعة منه إن لم يشرك الناس فى اعمالهم ويجاهد لأجلهم» (محمد ابوزهرة : التمهيد لكتاب «السير الكبير» للشيبانى .القاهرة ١٩٥٨ ص١٢٢) .

والإسلام الذى أسهم فى إثراء حياة الإنسانية الواعية قد استطاع أن يقدم لها قيماً روحية دائمة . ولما كانت الأمة الإسلامية ، بطبيعة عقائدها ، أمةً وسطاً ، فقد أعدت خير إعداد للقيام بدور الوساطة أو حلقة الاتصال بين الشرق والغرب ، شرق مغرق فى صوفية تواكلية ، وغرب مغرق فى مادية عدوانية . وإذا كان للإسلام ، كما لغيره من الأديان ، جوانب « مغلقة » ساكنة ، على المعنى المعروف فى فلسفة برجسون ، ففى الإسلام ولاشك عناصر ومقومات عديدة تؤلف ديناً مفتوحاً دائماً وأخلاقاً مفتوحة حقاً .

نعم إن الدنيا مزرعة للآخرة . فمن أراد أن ينال من الله قربى فعليه أن يعمل عملاً صالحا . ومايوصل إلى الله إلا الإخلاص والاستقامة « وماأموالكم ولا أولادكم بالتى تقربكم عندنا زُلفى إلا من آمن وعمل صالحا ، فأولئك لهم جزاء الضعف بما عملوا »[١] .

السعى إلى الخير والحق والإخلاص أمر قد التفت الإسلام إليه ووعاه ، ودعا إليه دعوة صريحة موصولة . فالدعوة إلى المثل العليا الأخلاقية هى صميم هذا الدين وروحه . يقول الرسول صلى الله عليه وسلم : « إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق » ويقول : « الدين المعاملة » و « الدين النصيحة » . وامتدحه ربه فقال تعالى : « وإنك لعلى خلق عظيم » .

والحياة الإنسانية المثلى لا تتحقق فى نظر الإسلام إلا إذا اتسمت بالسمة الأخلاقية الأصيلة ، وهى « الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر » . يقول حجة الإسلام الغزالى : « إن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر هو القطب الأعظم فى الدين ، والمهم الذى له ابتعث الله النبيين أجمعين » .[٢] ثم إن

(١) القرآن : ٣٤ (سبأ) ، آية ٣٧ .

(٢) الغزالى : « إسعاد الأمة بما جاء به القرآن والسنة » ص ٣٢ ــ ٣٤ .

العبادات الإسلامية فى حقيقتها تنتهى إلى تأكيد القيم الخلقية : فالصلاة والصوم والحج وما إلى ذلك لا تصح عند الله مالم تنه عن الفحشاء والمنكر والبغى . وكل متأمل فى الأديان لابد أن يلاحظ أن الفرائض الدينية التى شرعها الإسلام ذات وشائج قوية تربطها بالمبادىء الأخلاقية التى تحقق كرامة الإنسان .

٣ — المسلمة الأولى : كرامة الإنسان :

وكرامة الإنسان هى المسلمة الأولى فى الأخلاق الإسلامية . فكتاب الأمة الإسلامية ينص صراحةً على تكريم الإنسان ، وتفضيله على كثير من مخلوقات الله ، وإمداده بإمكانيات غير محدودة للتقدم وبلوغ أعلى مستويات الأخلاق . وقد فطر الله الإنسان أفضل فطرة ، وقومه أحسن تقويم ، وجعل الخير فى طبيعته غريزةً ، فلم يحتج إلا إلى تذكرة ، « وكرمه بالعقل الذى ساد به على العوالم الأرضية ، واطلع به على ما شاء من العوالم السماوية »[١] : وبذلك أسبغ الله عليه الكرامة التى تؤهله لأن يصير خليفة لله فى الأرض . والآيات الكريمة فى هذه المعانى كثيرة نذكر منها قوله تعالى : « الرحمن ، علم القرآن ، خلق الإنسان ، علمه البيان »[٢] ، وقوله : « وإذ قال ربك للملائكة إنى جاعل فى الأرض خليفة »[٣] وقوله : « وعلم آدم الأسماء كلها »[٤] وقوله : « وإذ قال ربك للملائكة إنى خالق بشرا من صلصال من حمأ مسنون ، فإذا سويته ونفخت فيه من روحى فقعوا له ساجدين »[٥] .

---

(١) محمد عبده : « تفسير القرآن الكريم : جزء عم » القاهرة ١٣٢٢ هجرية ص ١٢٠ .

(٢) القرآن : ٥٥ : ١ — ٤ .
(٣) القرآن : ٢ : ٣٠ .
(٤) القرآن : ٢ (البقرة) : ٣١ .
(٥) القرآن : ١٥ : ٢٨ — ٢٩ .

كل هذا دبر من أجل الإنسان لكى يصير جديراً بالمكانة الممتازة التى أرادها الله له : « ولقد كرمنابنى آدم ، وحملناهم فى البر والبحر ، ورزقناهم من الطيبات ، وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً » .(١)

فالإنسان قد وهب مكاناً مرموقا يقضى علينا باحترام شخصيته ، والنظر إليها على أنها غاية فى ذاتها ، ولا يمكن أن تكون وسيلة لغيرها ، كما يقول الفلاسفة الأخلاقيون .

وكرامة الإنسان قوامها تحقق عناصر ثلاثة : القلب والإرادة والعقل . واستعمال هذه الملكات الثلاث ، فى التأمل والنظر ، يحقق ما نسميه بصحة الوعى وسلامة الوجدان ، واستعمالها فى السلوك والمعاملات يحقق ما نسميه بحسن النية واستقامة الضمير .

ومن حيث أن الخالق قد طبع فى وعى كل إنسان وفى ضميره استعدادات تدفعه إلى البحث عن المعرفة الصحيحة ، وتفتح أمامه أبواب العمل الفاضل الذى يميزه عن سائر المخلوقات ، فلابد أن يجد الإنسان خطة مثلى أو نموذجا أعلى يترسمه فى هذه الحياة ، لكى يرضى مطامح ضميره . وهذه الخطة المثلى يراها المسلم فى مراعاة القانون الإلهى الذى هو فى الوقت نفسه قانون الأخلاق .

٤ — المسلمة الثانية : الحرية والشعور بالمسئولية :

أما المسلمة الثانية فى الأخلاق الإسلامية فهى مسلمة الحرية الإنسانية وما ينتج عنها من مسئولية فردية . فهذه المكانة السامية التى جُعلت للإنسان بين المخلوقات قد استتبعت أن يكون قادراً على الاختيار ، مسئولاً عن العمل . وإقرار الحرية وإقامة المسئولية أمران خطيران منصوص عليهما فى القرآن

---

(١) القرآن : ١٧ : ٧٠ .

الـكريم والحديث الشريف نصاً واضحاً صريحاً لا يحتاج إلى تأويل : قال تعالى : « إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم »(١) وقال : « لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت » .(٢) وقال : « من اهتدى فإنما يهتدى لنفسه ، ومن ضلّ فإنما يضل عليها . ولا تزر وازرة وز أخرى »(٣) وقال : « وإن تبدوا ما فى أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله »(٤) . وظاهر أن هذه الآيات كلها تقرر أن الإنسان حر مسئول . أما الأحاديث النبوية فى هذه المعانى فـكثيرة ، نذكر منها على سبيل المثال قوله عليه الصلاة والسلام : « من رأى منـكم منـكرا فليغيره بيده ، فإن لم يستطع فبلسانه ، فإن لم يستطع فبقلبه : وذلك أضعف الإيمان » . وظاهر أن أضعف الإيمان فى نظر الرسول هو استنـكار المنـكر بالقلب فقط ، أى فى السر دون الجهر ؛ وذلك الاستنـكار القلبى ضعيف ، لأن فيه قعوداً عن العمل وفراراً من المسئولية .

وهذا الموقف الإسلامى من حرية الإنسان ومسئوليته يعيننا على أن نفهم حق الفهم المعنى المقصود من قول الرسول عليه السلام : « للمخطىء أجر وللمصيب أجران » . وقد روى هذا الحديث برواية أخرى : روى أنه عليه السلام قال : « إذا اجتهد الحاكم فأخطأ فله أجر ، وإذا اجتهد فأصاب فله أجران » .(٥) وإذا تأملنا هذا الحديث وجدناه منطوياً على معان أخلاقية عديدة :

(١) فيه دعوة إلى « الاجتهاد » فى النظر والاستقلال فى الرأى . وبعبارة

---

(١) القرآن : ١٣ : ١١ (٢) القرآن : ٢ : ٢٨٦ .
(٣) القرآن : ١٧ : ١٥ (٤) القرآن : ٢ : ٢٨٤ .
(٥) البخارى : الصحيح : كتاب الاعتصام .

أخرى فيه تعبير عن معنىً أرادَه النبي العربى للمسلمين ، وهو الاعتزاز بشخصياتهم والاستمساك بحرياتهم : وهى نعمة من الله ؛ ويكون شكر هذه النعمة بالتصميم على العمل والتنفيذ ، والسعى إلى تحقيق ما يرسمه الوعى المستنير .

(ب) ثم إن فى الحديث دعوة إلى العمل ، ومجاوزة للوقوف عند مجرد الاعتقاد ، وفقاً لما يطلبه الدين الصحيح من « الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر » . والإيمان بمبادىء الدين الحنيف شىء يجاوز مجرد الإقرار باللسان ، إذ لا خير فى إيمان لا يتبعه عمل . وبهذا المعنى يقول الرسول عليه الصلاة والسلام : « والذى نفسى بيده ، لا تدخلون الجنة حتى تؤمنوا ، ولا تؤمنون حتى تحابوا » . وواضح من هذا الحديث أن المحبة — وهى فى صميمها عمل إيجابى — هى أوثق عرى الإيمان . وصحة الإيمان مشروطة بعمل من أعمال المحبة .

(ح) فى الحديث أيضاً دعوة إلى التفاؤل والإقدام . والإسلام دين الصراحة والشجاعة والقوة ، ولذلك كان النبي يتعوّذ بالله من الضعف والتخاذل والجبن.قال صلى الله عليه وسلم : « احرص على ما ينفعك ، واستعن بالله . ولا تعجزَنْ » وقال أيضاً : « المؤمن القوى خير وأحبّ إلى الله من المؤمن الضعيف »[1] . وفى وصية أبى بكر الصديق لخالد بن الوليد : « احرص على الموت ، توهب لك الحياة » . وقال خالد بن الوليد : « حضرت كذا وكذا زحفاً فى الجاهلية والإسلام . وما فى جسدى موضع إلا وفيه طعنة برمح أو ضربة بسيف . وها أنا أموت على فراشى ! فلا نامت أعين الجبناء » .

(١) مسلم : كتاب القدر ، الباب ٨ .

(ى) وفى حديث الرسول عن أجر المجتهد إذا أخطأ دعوة إلى الثقة بالنفس وإلى الثقة بالله . ومعلوم أن الثقة بالنفس والثقة بالله لا تـكونان مع التردد والتخاذل والنـكوص عن نصرة الحق ، وإنما تـكونان فى السعى مع الاطمئنان والرضى ، والاعتقاد بأننا مسئولون بإزاء الحق والخير مسئولية شخصية لا مسئولية جماعية فقط . وقد رأينا أن أضعف الإيمان هو استنـكار الإنسان للمنـكر بقلبه ، دون سعى إلى تغييره بالقول أو بالفعل .

وواضح مما تقدم أن الإنسان إذا اجتهد فأصاب كان له أجران : أجر الاجتهاد ، أى استعمال ملـكة الحرية عنده ، وأجر الإصابة ، أى أجر الخير الذى يعود على الناس من إشاعة الثقة والاطمئنان . أما إذا اجتهد فأخطأ فله أجر واحد ، هو أجر الاجتهاد . ويمـكن أن يقال إن المجتهد الذى يخطىء مأجور على قوته وشجاعته وإقدامه ، مأجور على ثقته بنفسه وثقته بالله . وبعبارة أخرى هو مأجور على خطئه ذاته ، لأن هذا الخطأ يفيد أنه سعىَ وعمل وصبر ، وأنه لم يكن من المتشـككين أو المترددين أو المتواكلين . والإيمان — كما قال على بن أبى طالب رضى الله عنه — الإيمان الصحيح يقوم على أربع فضائل : على اليقين ، والصبر ، والعدل ، والجهاد . وواضح أن الفضيلة الأولى نظر ، والفضائل الثلاث الأخرى كلها سلوك وعمل ، وكلها تقتضى وعياً للحرية وشعوراً بالمسئولية .

السعى لمحك الأخلاق :

والأخلاق الإسلامية هى أخلاق السعى والجد والإقبال على الحياة فى ثقة واطمئنان . وبذلُ الجهد لتحقيق الـكرامة والاستقلال ، بالنسبة إلى الفرد

وإلى الجماعة ، أداة لا غنى عنها للحياة الأخلاقية فى نظر الإسلام . والقرآن والحديث حافلان بالدعوة إلى العمل والتشمير ، ونبذ الدعة والتراخى ؛ ومن هذه الجهة نرى الكتاب المجيد يجعل الناس مراتب ودرجات ، ويصرح بتفضيل « المجاهدين » أى العاملين ، على « القاعدين » أى المستكينين ، فيقول : « فضل الله المجاهدين بأموالهم وأنفسهم على القاعدين درجة »(١) . ويقول : « ولكل درجات مما عملوا »(٢) ، ويقول أيضاً : « إنما المؤمنون الذين آمنوا ... »(٣) .

والأحاديث كثيرة فى الحث على العمل وتحصيل الرزق . يقول الرسول الكريم : « ما أكل أحدكم طعاماً خيراً من كسب يده »(٤) . ويقول : « لأن يغدو أحدكم فيحطب على ظهره ، فيتصدق ، ويستغنى ، خير من أن يسأل »(٥) . وقد امتدح بعض الصحابة رفيقاً لهم فى السفر كان لا يكف عن تلاوة الأدعية حين ركوبه ، وإقامة الصلاة عند نزوله . فسألهم النبى : « فمن كان يكفيه علف بعيره وإصلاح طعامه ؟ » قالوا : « كلنا » قال : « فكلكم خير منه » . وكثيراً ماذم النبى المهملين للمصالح الدنيوية ، والمنفقين لجميع أموالهم فى وجوه البر ، والتاركين أبناءهم عالة على الناس فقال : « يأتى أحدكم بجميع ماله فيقول هذه صدقة ، ثم يقعد يتكفف الناس » !

إن المثل الأعلى للأخلاق الإسلامية هو فى آخر الأمر الإرادة الحازمة التى تقتضى مجاهدة النفس ، والسيطرة عليها ، وقمع شهواتها . قال تعالى : « وأما من خاف مقام ربه ، ونهى النفس عن الهوى ، فان الجنة هى

(١) القرآن : ٤ : ٩٥

(٢) القرآن : ٤٦ : ١٩ .

(٣) القرآن : ٤٩ : ١٥

(٤) البخارى : كتاب البيوع ب ١٥ .

(٥) البخارى : كتاب البيوع ب ١٥ .

المأوى»(١)وقال : « وأن ليس للإنسان إلا ماسعى ، وأن سعيه سوف يُرى ، ثم يجزاه الجزاء الأوفى » . وقال أيضاً : « لهم دار السلام عند ربهم ، وهو وليهم بما كانوا يعملون »(٢) . وقال عليه الصلاة والسلام : « لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تابعاً لما جئت به ». وتعريف النبي للمجاهد والمهاجر تعريف يشير إلى أهمية العنصر النفسي الجواني فى تحقق المعانى الدينية تحقيقاً صحيحاً ، قال صلى الله عليه وسلم : «المجاهد من جاهد نفسه » وقال : « المهاجر من هجر ما نهى الله عنه » . ولا ريب أنه جهاد النفس — وهو جهاد جوانى — أصعب من جهاد الغير ، ولذلك سماه الرسول « الجهاد الأكبر » : لأنه يقتضى عملاً دائباً وجهداً متواصلاً لمغالبة هوى النفس . ومن خطبة الإمام على رضى الله عنه : « اعلموا أن ما من طاعة الله شىء إلا يأتى فى كره ، وما من معصية الله شىء إلا يأتى فى شهوة . فرحم الله رجلاً نزع عن شهوته ، وقمع نفسه : فإن هذه النفس أبعد شىء منزعاً ، وأنها لا تزال تنزع إلى معصية فى هوى » (٣) .

وبالتأمل فى أحاديثه عليه الصلاة والسلام ينكشف لنا أنه كان حريصاً على أن يؤكد أن قوام الدين صدق العزم وبذل الجهد وإخلاص العمل ، كما يكون لذلك من أثر فعال فى إصلاح النفس ، وحسن المعاملة . قال عليه الصلاة والسلام : « عدل ساعة خير من عبادة ستين سنة » ؛ وقال صلى الله عليه وسلم : « أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر » : وقال صلى الله عليه وسلم : « من لم يدع قول الزور والعمل به فليس لله حاجة أن يدع طعامه وشرابه » (٤) وقال : « على كل مسلم صدقة » . قالوا : « فإن لم يجد ؟ »

(١) القرآن : ٧٩ : ٣٧ ــ ٤١ (٢) القرآن : ٦ : ١٢٧ .

(٣) نهج البلاغة بيروت مع شرح الامام محمد عبده جـ ١ ، ص ٣٦٠ .

(٤) البخارى : ك . الصوم ، ب ٨ .

قال : « يعمل بيده فينفع نفسه ويتصدق » . قالوا : « فإن لم يستطع ؟ » قال : « فليعن ذا الحاجة الملهوف » . قالوا : فإن لم يفعل ؟ قال : « يأمر بالخير (أو بالمعروف) » قالوا : « فإن لم يفعل ؟ قال : فليمسك عن الشر ، فإنه له صدقة » (١) .

وما من شك فى أن الدعوة الإسلامية تجعل الكسب والسعى والكفاح من « مراتب الأبطال » ، وتجعل الفقر والتخاذل والقعود من « مقامات الجبناء » . وكلام ابن الجوزى فى هذا الصدد واضح صريح إذ يقول : « فالواجب على العاقل أن يحفظ ما معه (من المال) ، وأن يجتهد فى الكسب ليربح مداراة ظالم أو مداهنة جاهل ، ولا يلتفت إلى ترهات المتصوفة الذين يدعون فى الفقر ما يدعون : فما الفقر إلا مرض العجزة . وللصابر على الفقر ثواب الصابر على المرض ، اللهم إلا أن يكون جباناً مقتنعاً بالكفاف ؛ فليس ذلك من مراتب الأبطال ، بل هو من مقامات الجبناء والزهاد . وأما الكاسب ليكون المعطِى لا المعطَى والمتصدِّق لا المتصدَّق عليه ، فهى من مراتب الشجعان الفضلاء : ومن تأمل هذا عرف شرف الغنى ووضاعة الفقر » (٢) .

نعم إن الكاسب المتصدق خير من الفقير المتصدق عليه ، لأنه سما بنفسه عن مقامات الجبناء والمنافقين .

تبين مما قدمنا أن الاخلاق الإسلامية مثالية واقعية معاً : ففضلاً عن أنها أخلاق « إنسانية » بالمعنى الدقيق ، لا تعرف تفضيلاً لإنسان على إنسان إلا بالتقوى الحقيقية التى يعبر عنها العمل الصالح ، ولا تقر تفريقاً بين طبقات

(١) البخارى : ك . الأدب ، ب ٣٣ .

(٢) ابن الجوزى : « صيد الخاطر » ؛ بتحقيق الشيخ محمد الغزالى ، ص ٢٢ .

المجتمع فى الرعاية والمعاملة ، بل تسوى بينها جميعاً فى الحقوق والواجبات ، فإنها لا تهبط بنوازع الإنسان إلى مستوى المنفعة أو اللذة الحسية ، بل ترسم له المثل الأعلى فى كل لحظة من لحظات الاختيار : لأن مراهنة الإنسان على وجوده لا تصدر عن العبث أو الهوى ، وإنما يحركها ثقة الإنسان بالله ، وشعوره الواعى بقيمة الرسالة الإنسانية على الأرض .

٦ — العنصر الجوانى فى الأفعال : حسن النية واستقامة الضمير :

الإسلام دين يقوم على استيحاء الضمير واستفتاء القلب . وهذا الاستفتاء نجده فى أكثر آيات القرآن الكريم وأحاديث النبى عليه السلام ، كما نجده شائعاً فى كتب الصوفية والأخلاقيين فى القديم والحديث .

فالقرآن يعتد أكبر اعتداد بالنية التى صدرت عنها الأفعال ، ويلح على الإخلاص المصاحب لإقامة الشعائر ، ويرى أن فعل الإنسان إذا ساورته شبهة باعث من بواعث العُجب أو الأنانية أو الرياء تجرد عن الحقيقة والقيمة ، وأصبح مظهراً وزيفاً ، قال تعالى : « إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » (١) وقال : « وليس عليكم جناح فيما أخطأتم به ، ولكن ما تعمدت قلوبكم »(٢) .

والنبى عليه السلام دائم الذكر والتنبيه إلى أن القيمة العليا إنما تكون للعنصر الجوانى فى الأفعال ، وهو العنصر المتمثل فى الإيمان والصدق والإخلاص ، وهو يعبر عنه بإلقاء السمع وحضور القلب وشهود الروح ، كما نعبر عنه فى لغتنا الحديثة بلفظ « الذمة » أو « الضمير » : « إنما الأعمال

(١) القرآن : ٣ : ١١ (٢) القرآن : ٣٣ : ٥ .

بالنيات . ولكل امرئ مانوى . . »[1] ، وإن ضمير الإنسان ليشهد عليه وإن يكن موقفه أمام الناس سلبياً . أما الرياء وإرضاء الناس ابتغاء المصلحة فيسميه النبي بالشرك الأصغر . وقد ورد فى حديث قدسى : « من عمل عملاً وأشرك فيه معى غيرى ، تركته وشركه » .

فالقصد الحقيقى والنية الجوانية هما المحك الصادق للحكم على الأشخاص والأشياء ، وهما معيار القيمة فى الأقوال والأفعال . قال تعالى : « لن ينال الله لحومُها ولا دماؤها ، ولكن يناله التقوى منكم »[2] وقال عليه السلام : « إن الله لا ينظر إلى صوركم وأموالكم ولكن ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم » .

وفى ذلك وغيره من الكتاب والحديث مصداق لذلك المقياس الروحى الذى يتعارض مع المقاييس الحسية القائمة على الكم والمقدار .

الإيمان الصحيح يقتضى التجرد عن نوازع الأنانية ، والتحلى بأخلاق الأريحية ؛ فالرسول الكريم يقول : « لايؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه » ، والإيمان يقتضى الإحسان إلى الناس وكف الأذى عنهم : فالرسول يقول : « من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم جاره ، ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه » . ويقول : « رأس العقل بعد الإيمان بالله ، التودد إلى الناس » .

---

(١) البخارى : كتاب النية

(٢) القرآن : ٣٧ : ٢٢

— ٢ —

فروسية الإمام من جوانية الإسلام *

١ — أخلاق الفروسية :

بين لنا المؤلف اللماح عباس العقاد فى كتابه الجميل « عبقرية الإمام »(١) أن مفتاح شخصية أمير المؤمنين على بن أبى طالب هو أخلاق « الفروسية » ، بما تنطوى عليه من علو النفس والمروءة والتسامح والإيثار(٢) ، وهى مبادىء وشيم رفيعة عاش عليها الإمام ، وفى ضوئها نستطيع أن ندرك مرامى أقواله وننفذ إلى بواعث أعماله .

يقول العقاد فى شخصية الإمام : « آداب الفروسية هى مفتاح هذه الشخصية النبيلة . . . » ، « وهى تلك الآداب التى نلخصها فى كلمة واحدة ، وهى النخوة » ، « بلغت به نخوة الفروسية غايتها المثلى ، ولاسيما فى معاملة الضعفاء من الرجال والنساء : فلم ينس الشرف قط ليغتنم الفرصة » ، و « أصاب المقتل من عدوه مرات ، فلم يهتبل الفرصة السانحة بين يديه » وسن لأعوانه « سنة الفروسية أو سنة النخوة ، حين أوصاهم ألا يقتلوا

(*) انظر مقالتنا بهذا العنوان فى «منبر الإسلام» ، اكتوبر ١٩٦٢ ص ١٣٥ بع .

(١) عباس محمود العقاد : « عبقرية الإمام » ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٤٣ .

(٢) انظر : واصف بطرس غالى : « تقاليد الفروسية عند العرب » (بالفرنسية) انظر الترجمة العربية بدار المعارف . القاهرة . ١٩٦٠ ص ٢٢ — ٢٥ .

مدبراً ، ولا يجهزوا على جريح ، ولايكشفوا ستراً ، ولا يمدوا يداً إلى مال » ، « ولقد كان رضاه من الآداب فى الحرب والسلم رضى الفروسية العزيزة من جميع آدابها ومأثوراتها : فكان يعرف العدو عدواً حيثما رفع السيف لقتاله ، ولـكنه لايعادى امرأة ، ولا رجلاً مولياً ، ولاجريحاً عاجزاً عن نضال . وهذه الفروسية هى التى بغضت إليه أن ينال أعداءه بالسباب ، وليس فى دأب الفارس أن ينال أعداءه بغير الحسام »[1]

ونستطيع الآن أن نستأنف حديث أديبنا الـكبير ، رحمه الله ، عن أمير المؤمنين — كرم الله وجهه — فننوه بأن أخلاق الفروسية هذه التى نلمحها فى سيرة حكيم الإسلام ووصاياه ، هى أخلاق نابعة من الجوانية الإسلامية : إنها أخلاق الصدق والصراحة والإخلاص ، تستوحى مبادىء الحق والخير والإنسانية ، وتجعل الصدارة للنية والقصد والضمير ، وتلتزم حـدود التوسط والاعتدال ، وترتـكز على أحـكام العقـل الوشيد والوعى المستنير .

٢ — الضمير أو رصد النفس :

لاجدال فى أن السمة البارزة للأخلاق على نحو ماتبينها عند الإمام على — رضى الله عنه — هى الصدق والصراحة والإخلاص ، التى هى ثمرة ولاء الإنسان لذاته الحقيقية وجوهره الأصيل ، ومجلى حرصه على إصلاح نفسه فى سره وعلانيته ، مصداقاً لقول النبى — عليه الصلاة والسلام — : « لـكل امرىء جـوانى وبرانى : فمن أصلح جـوانيه أصلح الله برانيه ؛ ومن أفسد جوانيه أفسد الله برانيه » .

---

(١) عباس العقاد : « عبقرية الإمام » ص ٣٠ ، ٣١ ، ٣٢ ، ٣٣

وأكبر آفة تصيب النفس هي النفاق. وفى هذا المعنى يقول أمير المؤمنين — كرم الله وجهه — كلاماً صريحاً لا يحتاج إلى تأويل: « احذَرْ كل عمل يعمل فى السر ويستحى منه فى العلانية.. واحذَرْ كل عمل إذا سئل عنه صاحبه أنكره واعتذر عنه »(١) ويقول أيضاً: « واعملوا فى غير رياء ولا سُمعة: فإنه من يعمل لغير الله يكلْه اللهُ لمن عَمِل له »(٢).

وواضح إذن أن مناط العمل الأخلاقى ومعيار قيمته عنده وعند النبى صلى الله عليه وسلم هو مطابقته لوحى القلب واستجابته لصوت الضمير. والإمام يقول أيضاً فى هذا الصدد ببيان ألمعى رصين: « لقد عُلِّق بنياط هذا القلب بَضْعةٌ هى أعجب منه: وذلك القلب؛ وله مواد من الحكمة وأضداد من خلافها »(٣). ثم يقول: « أو ما تَغلِبون عليه من الجهاد بأيديكم، ثم بألسنتكم، ثم بقلوبكم. فمن لم يَعرفْ بقلبه معروفاً، ولم ينكر منكراً، قُلِبَ فجعلَ أعلاه أسفله وأسفله أعلاه »(٤).

إن الضمير أو « رقيب السرّ » أو « رَصَد النفس » — كما يسميه الإمام على — هو الأساس المكين للأخلاق الإسلامية: لأن هذا «الرصد» أو « الرقيب » هو « واعظ السر الروحى »، الذى لا يغفل عن التنبيه، ولا يخطىء فى الإنذار والتحذير، حتى لا تكون للمخطىء خطيئة إلا ويناديه

---

(١) على بن أبى طالب: « نهج البلاغة »، مع شرح الإمام محمد عبده، بيروت، ج ٢ ص ١٣٨.

(٢) « نهج البلاغة » ج ١ ص ٦٢.

(٣) « نهج البلاغة » ج ٢ ص ١٧٢.

(٤) نفس المصدر، ج ٢ ص ٢٤٠ — وظاهر أن كلام الإمام هنا تعليق على حديث الرسول: « من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان ».

من سره مناد يعنفه على ما ارتكب ، ويبين له وجه الحق فيا فعل » ، كما يقول الأستاذ الإمام محمد عبده شارح « نهج البلاغة »(١) .

وباتخاذ هذا الأساس من رقابة الضمير جاوزت الأخلاق الإسلامية ملابسات الزمان والمكان ، وسمت إلى منزلة أصبحت فيها تشريعاً إنسانياً ورحمة شاملة لأولئك الذين فقدوا أساس الهداية ، وضيّعوا أسباب الوجود ، فكانت حياتهم حياة برانية ، يعيشون على خلاف مع أنفسهم ، فيخطف بريق المادة أبصارهم ، ويخدعهم الزيف والزور ، ويُغريهم المظهر والبهرج .

والأخلاق الجوانية من شأنها لكى تكون كذلك حقاً أن تستوحى « الضمائر » ، التى هى « عيون الله » بتعبير الإمام على ، إذ يقول رضى الله عنه : « إن الله ، سبحانه وتعالى ، لا يخفى عليه ما العباد مقترفون ليلهم ونهارهم : لطُف به خُبرا ، وأحاط به علما ، أعضاؤكم شهودُه ، وجوارحكم جنوده ، وضمائركم عيونُه ، وخلواتكم عيانه » .(٢)

ويصف أمير المؤمنين لأصحابه رجلاً من المتقين المؤمنين ، فيقول فيهم : « والمتقون فى هذه الدنيا هم أهل الفضائل ، منطقهم الصواب ، وملبسهم الاقتصاد(٣) ، ومشيهم التواضع ، غضوا أبصارهم عما حرم الله عليهم ،

---

(١) من خطبة له رضى الله عنه : « اعلموا عبادَ الله أن عليكم رَصَداً من أنفسكم ، وعيونا من جوارحكم ، وحفاظ صدق يحفظون أعمالكم وعدد أنفاسكم ، لا تستركم منهم ظُلمةُ داجٍ ، ولا يُكِنُّكم منهم باب ذو رتاج » (نهج البلاغة ، ج ١ ص ٣١٥ ـ ٣١٦) .

(٢) نهج البلاغة ، ج ١ ص ٤٥٣ ـ ٤٥٤ .

(٣) ملبسهم الاقتصاد : أى أنهم لا يأتون من شهواتهم إلا بقدر حاجتهم فى تقويم حياتهم ، فكان الإنفاق كثوب لهم على قدر أبدانهم (شرح نهج البلاغة لمحمد عبده) .

ووقفوا أسماعهم على العلم النافع لهم ، نزلت أنفسهم منهم فى البلاء ، كالتى نزلت فى الرخاء ؛ عظم الخالق فى أنفسهم ، فصغر ما دونه فى أعينهم . . . أرادتهم دنيا فلم يريدوها ، وأسرتهم ففدوا أنفسهم منها ؛ علماء أبرار أتقياء : لا يرضون من أعمالهم القليل ، ولا يستكثرون الكثير ، فهم لأنفسهم متهمون ، ومن أعمالهم مشفقون ؛ إذا زُكّى أحدهم خاف مما يقال له ، فيقول : أنا أعلم بنفسى من غيرى ، وربى أعلم بى من نفسى ؛ فمن علامة أحدهم أنك ترى له قوة فى دين ، وحزماً فى لين ، وإيماناً فى يقين ، وحرصاً فى علم ، وعلماً فى حلم ، وقصداً فى غنى ، وخشوعاً فى عبادة ، وتجملاً فى فاقة ، وصبراً فى شدة ، وطلباً فى حلال ، ونشاطاً فى هدى ، وتحرجاً عن طمع ؛ يعمل الأعمال الصالحة وهو على وجل ، يمزج الحلم بالعلم ، والقول بالعمل . الخير منه مأمول ، والشر منه مأمون ؛ يعفو عمن ظلمه ، ويعطى من حرمه ، ويصل من قطعه ، بعيداً فحشه . ليناً قوله ، غائباً منكره ، حاضراً معروفه ، مقبلاً خيره ، مدبراً شره ؛ بُعده عمن تباعد عنه زهد ونزاهة ، ودنوّه ممن دنا منه لين ورحمة ؛ ليس تباعده بكبر وعظمة ، ولا دنوه بمكر وخديعة »(١) .

٣ — التزام الحد الوسط :

والجوانية تراعى ما يمكن أن نسميه فى أخلاقيات أمير المؤمنين بلزوم الوسط : قال كرم الله وجهه ، فى إحدى خطبه : « شُغل مَن الجنةُ والنار أمامَه ساعٍ سريعٌ نجا ، وطالب بَطىءٌ رجا ، ومقصرٌ فى النار هوى . اليمين والشِمال مَضلّةٌ ، والطريق الوسطى هى الجادة ، عليها باقى الكتاب

(١) نهج البلاغة ، ج ١ ص ٤٣٣ — ٤٣٧ .

وآثار النبوة ، ومنها مَنفذ السنة ، وإليها مصير العاقبة . . » . فهو يقسم الناس — كما جاء فى شرح الإمام محمد عبده — إلى ثلاثة أقسام : « الأول الساعى إلى ما عند الله ، السريع فى سعيه ، وهو الواقف عند حدود الشريعة ، لا يشغله فرضها عن نفلها ولا شاقها عن سهلها . والثانى الطالب البطىء ، له قلب تعمره الخشية ، وله صلة إلى الطاعة ؛ لـكن ربما قعد به عن السابقين ميل إلى الرغبة ، فيكتفى من العمل بفرضه ، وربما انتظر به غير وقته ، وينال من الرخص حظه ، وربما كانت له هفوات ولشهوته نزوات ، على أنه رجّاع إلى ربه ، كثير الندم على ذنبه : فذلك الذى خلط عملاً صالحاً وآخر سيئاً ، فهو يرجو أن يغفر له . والقسم الثالث المقصر،وهو الذى حفظ الرسم ولبس الاسم ، وقال بلسانه إنه مؤمن ، وربما شارك الناس فيما يأتون من أعمال ظاهرة : كصوم وصلاة وما شابههما ، وظن أن ذلك كل ما يطلب منه ، ثم لا تورده شهوته منهلاً إلا عبّ منه ، ولا يميل به هواه إلى أمر إلا انتهى إليه : فذلك عبد الهوى وجدير به أن يكون فى النار هوى » .(١) ذلك هو البرّانى الزائف المخادع ؛ وما يخدع فى الواقع إلا نفسه .

ومن المحقق أن مخالطة الناس ومعاناة الحياة تجعلنا أقدر على التمييز بين الصادقين منهم والمنافقين . ويلاحظ الإمام أن الرجل الصادق يكون لسانه تابعاً لاعتقاده ، أما المنافق فيكون « قلبه من وراء لسانه » ، لأن المؤمن لا يقول إلا ما يعتقد ، وإذا أراد أن يتـكلم بكلام تدبره فى نفسه : فإن كان خيراً أبداه ، وإن كان شراً واراه ، فيـكون لسانه تابعاً لاعتقاده . وأن المنافق يقول ما ينال به غايته الخبيثة ، فإذا قال شيئاً أخطره على قلبه حتى لا ينساه فيناقضه مرة أخرى فيـكون اعتقاده تابعاً للسانه . ويورد الإمام بهذا

---

(١) نهج البلاغة ، ج ١ ص ٥٠

الصدد حديثاً للنبي : « لايستقيم إيمان عبد حتى يستقيم قلبه ، ولايستقيم قلبه حتى يستقيم لسانه »(١) .

وأخلاق الإسلام عند أمير المؤمنين هي أخلاق الإخاء الإنساني والعدالة الاجتماعية التي تعطي لـكل ذي حق حقه ولا تقر ظلم الإنسان للإنسان ، بل تعتبر ذلك شركاً وإثماً لايترك ولا يتهاون في تقويمه . وفي هذا المعنى يقول الإمام : « ألا وإن الظلم ثلاثة : فظلم لا يُغفر ، وظلم لا يُترك ، وظلم مغفور لايُطلب . فأما الظلم الذي لايُغفر فالشرك بالله . . . وأما الظلم الذي يُغفر فظلم العبد نفسه عند بعض الهنات. وأما الظلم الذي لايترك فظلم العباد بعضهم بعضاً : القصاص هناك شديد ، ليس جرحاً بالمدى ، ولا ضرباً بالسياط ، ولـكنه ما يُستصغر ذلك معه »(٢) .

٤ — بصر العين وبصر القلب :

إن العلم الصحيح لا يقتصر على شهود المحسوس ، والرؤية الصحيحة لا تقف عند الإبصار بالعين ، لأن الحواس خداعة ، والبصر قد يغش ، وإنما الرؤية رؤية الروح ، والبصر بصر العقل . وفي هذا يقول الإمام علي : «ليست الرؤية كالمعاينة مع الإبصار : فقد تـكذب العيونُ أهلَها ولا يغش العقل من استنصحه » .

ويفسر الإمام محمد عبده هذه الـكلمة الجامعة فيقول : « الروية..إعمال العقل في طلب الصواب . وهي أهدى إليه من المعاينة بالبصر : فإن البصر قد يكذب صاحبه فيريه العظيم البعيد صغيراً ، وقد يريه المستقيم معوجاً كما في الماء . أما العقل فلا يغش من طلب نصيحته »(٣) وقد قال تعالى : «فإنها

---

(١) نهج البلاغة ، ج ١ ص ٣٦٣ . (٢) نهج البلاغة، ج ١ ص ٣٦٥

(٣) نهج البلاغة ، ج ٢ ص ٢١٨ .

لا تعمى الأبصار ، ولكن تعمى القلوب التى فى الصدور »(١) . وقال على ابن أبى طالب : « رُبَّ عالم قد قتله جهلُهُ وعلمُه معه لا ينفعه » : وهذا — كما يقول محمد عبده — هو « العالم الذى يحفظ ولا يدرى ، أو يعلم ولا يعمل ، أو ينقل ولا بصيرة له »(٢) .

فالأخلاق الإسلامية هى فى آخر الأمر أخلاق إرادية ، تقتضى جهداً كبيراً للسيطرة على النفس وقمع الشهوة ، وأداء الواجب . ومن خطبة للإمام رضى الله عنه : « أن رسول الله — صلى الله عليه وآله وسلم — كان يقول : حفَّت الجنة بالمكاره وحفَّت النار بالشهوات . واعلموا أنه ما من طاعة الله شىءٌ إلا يأتى فى كرهٍ ، وما من معصية الله شىء إلا يأتى فى شهوة(٣) . فرحم الله رجلا نزع عن شهوته ، وقمع هوى نفسه : فإن هذه النفس أبعدُ شىءٍ مَنزَعاً ، وأنها لا تزال تَنزِع إلى معصية فى هوى »(٤) .

٥ — الوعى المستنير :

فالجوانية الأخلاقية عند الإمام على ترتكز على وعى مستنير ينشأ منه الوعى المنير المحدد لمسئولية الإنسان ، والهادى إلى الطريق القويم(٥) . ولا قيمة لعمل لم يسبقه وعى : فالوعى فى نظر الإمام علىّ هو نقطة البداية عند المستحقين لوصف الإنسانية ، وبدونه لا يكاد المرء يفترق عن البهائم

(١) القرآن : ٤٦ : ٢٢ (٢) نهج البلاغة ، ج ٢ ص ١٧٢ .

(٣) أى لا شىء من طاعة الله إلا وفيه مخالفة لهوى النفس البهيمية ، فتكره إتيانه ، ولا شىء من معصية الله إلا وهو موافق لميل حيوانى ، فتشتهى النفوس إتيانه (من شرح الأستاذ الشيخ محمد عبده) .

(٤) نهج البلاغة ، ج ١ ص ٣٦٠ .

(٥) يقول أمير المؤمنين فى إحدى خطبه : « إن أمرنا صعب مستصعب لا يحمله إلا عبد مؤمن ، امتحن الله قلبه للإيمان . ولا يعى حديثنا إلا صدور أمينة وأحلام رزينة » (نهج البلاغة ، ج ١ ص ٤٠٢) .

« المعلوفة للمُدى ، لا تعرف ماذا يُراد بها . إذا أحسن إليها تحسب يومَها دهرَها ، وشبعها أمرَها »(١) . والإنسان الواعى هو من ينظر بالقلب ويعمل بالبصر ، « ويكون مبتدأ عمله أن يعلم أعمله عليه أم له : فإن كان له مضى فيه ، وإن كان عليه وقف عنه : فإن العامل بغير علم كسائر فى غير طريق ، فلا يزيده بعدُه عن الطريق إلا بُعداً من حاجته،والعامل بالعلم كسائر على الطريق الواضح . فلينظر ناظر أسائر هو أم راجع »(٢) .

وأمير المؤمنين يريد للأخلاق الإسلامية أن تجرى على سنة الفروسية العربية ، فتجعل الوفاء والصدق أصلاً من أصولها ، فيقول : « والوفاء توأم الصدق ، ولا أعلم جُنّةً أوقى منه . ولا يَقدر من علم كيف المرجع » .ثم يشير بعد ذلك إلى أولئك الذين انطمست بصائرهم ، ففقدوا القدرة على تمييز الخير من الشر والحسن من القبح ، فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين ، فيقول : « ولقد أصبحنا فى زمان قد اتخذ أكثرُ أهله الغدر كَيساً ، ونسبهم أهل الجهل فيه إلى حسن الحيلة . ما لهم ، قاتلهم الله ! قد يرى الحوّل القلّب بعد القدرة عليها ، وينتهز فرصتها مَن لا حريجة له فى الدين »(٣) .

فالمؤمن الصحيح والأخلاق الجوانى له من ضميره وخلقه رادع ينهاه عن فعل الشر والانسياق مع الهوى ، وضمير المؤمن هو صوت الله فى أعماقه .

(١) نهج البلاغة ج ١ ص ٣٥٨ .

(٢) نهج البلاغة ج ١ ص ٣٠٦ .

(٣) نهج البلاغة ج ١ ص ٩٢ — ٩٣ . ويعقب الشيخ محمد عبده على كلام الإمام على بقوله : « وأهل ذلك الزمان يعدون الغدر من العقل وحسن الحيلة ، كأنهم اهل السياسة من بنى زماننا . وأمير المؤمنين يعجب من زعمهم ويقول : ما لهم قاتلهم الله يزعمون ذلك مع أن الحوّل القلب ، اى البصير بتحويل الأمور وتقليبها قد يرى وجه الحيلة فى بلوغ مراده ، لكنه يجد فى الأخذ به مانعاً من أمر الله ونهيه ، فيدع الحيلة وهو قادر عليها ، خوفاً من الله ووقوفاً عند حدوده » .

- ٣ -

الجوانية فى أخلاق الصوفية

١ — الصوفية الصحيحة :

إن الجوانية — التى عبر عنها الرسول عليه الصلاة والسلام فى قوله : « لكل امرىء جوانى وبرانى : فمن أصلح جوانيه أصلح الله برانيه ، ومن أفسد جوانيه أفسد الله برانيه » — دعوة إسلامية صريحة ، ولذلك كان لابد أن تشغل مكان الصدارة من أخلاق المحققين من الصوفية المسلمين .

وصوفية المحققين ليست رهبانية ولا تظاهراً بالفقر ، ولا شططاً فى الزهادة والعبادة ، إنما هى سعى وعمل ، وأخذ بالأسباب ، وصبر على الأوامر ، ويقين فى الهداية[١] . يقول ابن عطاء الله السكندرى واصفاً شيخه أبا الحسن الشاذلى : « كان الشيخ أبو الحسن يكره المريد المتعطل ، ويكره أن يسأل تابعه الناس . وقد كان جواداً بما يملك ، وكريماً يكره البخل ، ويحث على طرق باب الأسباب والعمل »[٢] .

أما ادعاء الفقر بلبس المرقع من الثياب كما يفعل بعض المنتسبين إلى أهل الطريق فليس من الورع فى شىء عند الصوفية المحققين . إنما الورع كف عن المحارم والذنوب ، وهو كما قال أبو سعيد الخراز « أن تتبرأ من مظالم الخلق ،

---

(١) انظر : أبو العلا عفيفى : « التصوف الثورة الروحية فى الاسلام » الإسكندرية ١٩٦٣

(٢) انظر : جمال الدين الشيال : « أبو الحسن الشاذلى وخليفته أبو العباس المرسى » مجلة « العربى » يوليو ١٩٦٤ .

حتى لا يكون لأحدهم فيك مظلمة ولا دعوى ولا طِلْبة »(١) .

ومن آداب الصوفية وشمائلهم المميزة مراعاة الأسرار ، ومداومة المحافظة على القلوب ، بنفى الخواطر المذمومة ، حتى يعبدوا الله بقلوب حاضرة ، وهموم جامعة ، ونيات صادقة ، وقصود خالصة ، متمثلين بقوله تعالى : « ألا لله الدين الخالص »(٢) .

٢ — النية والإخلاص :

والجوانية فى الأخلاق الصوفية دعامتها وعى مستنير يتبعه عمل بنّاء ؛ تعتد بالقيم الروحية والمثل العليا ، وترى أن لا حياة لفرد ولا لجماعة بدونها . والتماس القيم والمثل لايتحقق إلا مؤسساً على دعائم الصدق والإخلاص فى القول والعمل . ولعل أعمق تعريف لهاتين الخصلتين قد ورد فى قول بعض مفكرى الصوفية المسلمين : « الإخلاص هو التوقى عن ملاحظة الخلق ، والصدق هو التوقى عن مطالعة النفس » . ومعناه أن المخلص لايرائى الناس ، والصادق لايعجب بنفسه ؛ حتى ذهب بعضهم فى تحرى جوهر الإخلاص إلى القول بأن الإنسان « متى شهد فى إخلاصه الإخلاص احتاج إخلاصه إلى إخلاص »(٣) ؛ وهو لعمرى أعمق ماعرفناه فى تاريخ الجوانية الأخلاقية .

---

(١) السرّاج : « كتاب اللمع » نشرة الأستاذ نيكلسون ، ص ٤٤ ــ ٤٥ .

(٢) السراج : « كتاب اللمع » ص ١١ ــ ١٣ .

(٣) روى الطبرسى أن النبى قال لابن مسعود : « إياك أن تظهر من نفسك الخشوع والتواضع للآدميين وأنت فيما بينك وبين ربك مصر على المعاصى والذنوب » ، وأنه قال لأبى ذر الغفارى : « يا أبا ذر : كن ورعاً تكن أعبد الناس . وخير دنيا كم الورع ... فضل العلم خير من فضل العبادة : وأعلم أنكم لو صليتم حتى تكونوا كالحنايا ، وصمتم حتى تكونوا كالأوتار ما نفعكم ذلك إلا بورع » («مكارم الأخلاق» لرضى الدين الطبرسى ، المطبعة الأميرية بولاق ، القاهرة ١٣٠٠ هـ ــ ص ٢٠٣ ــ ٢٠٤) .

والنية والإخلاص شرطا الأخلاقية الخالصة . فالغرض فى العبادة مبطل لها عند المتحققين : وقد سئل أحدهم عن أقرب شىء إلى مقت الله تعالى ، فقال : « رؤية النفس وأحوالها ، وأشد من ذلك مطالعة الأغراض على أفعالها »(١) . وقال رويم : « الإخلاص ارتفاع رؤيتك فى الفعل »(٢) . وصدق النية مرادف للوعى ومناف للآلية : فإن كان فعل الإنسان صادراً عن « غفله » أو عن سهو « من غير نيّة ولا عقد طوية ولا حسبة لم يكن له فى ذلك شىء ، ولم يجد عمله فى الآخرة شيئاً ، وكان فيه لا له ولا عليه ، وكان ذلك فى الدنيا على مثال الأنعام التى تتصرف من غير عقول ولا تكليف ولكن بإلهام وتوقيف »(٣) .

٣ — الجوانية فى الحقوق :

وتتجلى جوانية الأخلاق الإسلامية فى نظرتها إلى الحقوق المتصلة بكرامة الإنسان وفضله على سائر المخلوقات . وقد أوضح ذلك بعض الأخلاقيين الإسلاميين حين قال فيما للنفس وجوارح البدن من حق على الناس : « وحق نفسك عليك أن تستعملها بطاعة الله ؛ وحق اللسان إكرامه عن الخنا ، وتعويده الخير وترك الفضول ، والبر بالناس وحسن القول فيهم ؛ وحق السمع تنزيهه عن سماع الغيبة ؛ وحق البصر أن تغضّه عما لا يحل لك » . وقال فى مراعاة ماللغير من حق علينا : « وأما حق جارك فحفظه غائباً وإكرامه شاهداً ، ونصرته إذا كان مظلوماً ، وأن لا تتتبع له عورة : فإن علمت أنه

(١) القشيرى : « الرسالة القشيرية » ص ٧١ .
(٢) الكلاباذى : « التعرف لمذهب أهل التصوف » ص ٧٠ .
(٣) أبو طالب المكى : « قوت القلوب » ج ٤ ص ٣٣ .

يقبل نصيحتك ، نصحته فيما بينك وبينه . وأما حق الصاحب فأن تكرمه كما يكرمك ، وأن تكون عليه رحمةً لا أن تكون عليه عذاباً . وأما حق الشريك فإن غاب كفيته ، وإن حضر رعيته ، ولا تحكم دون حكمه ؛ ولاتعمل برأيك دون مناظرته ، وأن تحفظ عليه ماله ولا تخونه فيما عز أو هان من أمره . وأما حق الخصم المدعى عليك ، فإن كان مايدعى عليك حقاً كنت شاهده على نفسك ، وأوفيته حقه ؛ وإن كان مايدعى عليك باطلاً رفقتَ به . وأما حق خصمك الذى تدعى عليه ، فإن كنتَ محقاً فى دعواك أجملتَ معاملته ، وإن كنتَ مبطلاً فى دعواك اتقيت الله وتبتَ إليه . وأما حق المستشير فإن علمتَ له رأياً حسناً أشرت عليه به ، وإن لم تعلم أرشدته إلى من يعلم . وأما حق المشير عليك فأن لاتتهمه فيما لا يوافقك من رأيه ، وإن وافقك حمدت الله »(١) .

٤ — طريق الحب :

والحب هو المبدأ الأعلى فى الأخلاق الصوفية : إنه لب الدين ، وغاية المجاهدة ، والدين هو المعاملة : قال النبي : « المؤمن من أمنه المسلمون على أموالهم ودمائهم » و « المسلم من سلم الناس من يده ولسانه » و « المهاجر من هجر السيئات » ، وقال : « أوثق عرى الإيمان الحب فى الله والبغض فى الله » وقال : « لاخير فى قول إلا مع الفعل ، ولا فى المال إلا مع الجود ... ولافى الصدقة إلا مع النية ... »(٢) —وواضح من هذه الأحاديث أن محبة الناس هى أوثق عرى الإيمان : لأن المحبة فى القلب « نار تحرق كل

---

(١) رضى الدين الطبرسى : « مكارم الأخلاق » ص ١٨٥ — ١٨٦ .
(٢) الطبرسى : « مكارم الأخلاق » ص ١٩٦ .

دنس » ، كما يقول أبو الحسن الوراق . « والحب دواء داء كبريائنا وغرورنا بأنفسنا ، وهو الطبيب لضعفنا كله . ومن استعار الحب ثوبه برىء أصالة من أثرته »(١) ، كما يقول جلال الدين الرومى .

وجملة القول أن طريق الصوفية المتحققين كان فى واقع الأمر ثورة على تحجر الأشكال وبعثاً للمثل الأعلى ، وإعلاءً لقيم الروح(٢) . وعندى أن صفوة الأخلاق التى دعا إليها التصوف الإسلامى قد عبر عنها حديث الرسول: « والذى نفسى بيده لاتدخلون الجنة حتى تؤمنوا ولاتؤمنون حتى تحابوا » . وكذلك رأى الصوفية المسلمون أن الحب قبل العلم والمعرفة ، وفوق الزهد والعبادة . وفى ذلك يقول فريد الدين العطار(٣) :

فإن تقرأ علوم الناس ألفاً ... بلا عشق فما حصّلتَ حرفاً

ويقول حافظ الشيرازى(٤)

من كتاب الأخلاق أقرأ باباً ... آية فى الوفاء والغفران
عاشر الناس بالجميل وإن جا ... روا وردّ المسىء بالإحسان
تمعن الفأس فى حشا الأرض نبشاً ... فإذا التبر ملء كف الجانى
والذى يحصب الغصون يرى الأثمـ ... ـار تهوى له من الأفنان
والذى فرق التوائم فى الأصـ ... ـداف يحظى باللؤلؤ الفتّان

(١) نيكلسون : « صوفية الإسلام » (الترجمة للاستاذ الدكتور ابو العلا عفيفى) ، القاهرة ١٩٤٥ ص ١٤٠ .

(٢) أبو العلا عفيفى : « التصوف : الثورة الروحية فى الإسلام» .

(٣) عبد الوهاب عزام : « التصوف وفريد الدين العطار» . القاهرة ١٩٤٦ ص ٧٠ .

(٤) حافظ الشيرازى ، ترجمة ونظم أحمد رامى.

— ٤ —

الجوانية الأخلاقية عند الغزالى

طريق الجوانية :

طريق الجوانية عند الغزالى يتمثل فى أمرين : الأول أن يكون بحث المرء عن علم الأعمال وعما يفسدها ويشوش القلوب ويهيج الوسواس ويثير الشر ؛ فإن أصل الدين التوقى من الشر ؛ « ولكن هذا الطريق صعب بالطبع ، فلا يميل أكثر الناس إلا إلى الأسهل والأوفق لطباعهم : لأن معرفة صفات القلب وتطهيره عن الأخلاق المذمومة هو مجاهدة للنفس دائمة ، وصاحبها ينزل منزل الشارب للدواء ، يصبر على مرارته رجاء الشفاء . ولذلك قيل إنه كان فى البصرة مائة وعشرون متكلما فى الوعظ والتذكير ، ولم يكن من يتكلم فى علم اليقين وأحوال القلوب وصفاء الباطن إلا ثلاثة منهم سهل التسترى والصبيحى وعبد الرحيم . وكان يجلس إلى أولئك ، الخلق الكثير الذى لا يحصى ، وإلى هؤلاء ، عدد يسير قلما يجاوز العشرة : لأن النفيس العزيز لا يصلح إلا لأهل الخصوص وما للعموم فأمره قريب » . وأما الأمر الثانى فهو أن يكون اعتماده فى علومه على بصيرته وإدراكه وصفاء قلبه ، لا على الصحف والكتب ، ولا على تقليد ما يسمعه من غيره . . ثم إذا قلد صاحب الشرع فى تلقى أقواله وأفعاله بالقبول ، فينبغى أن يكون حريصاً على فهم أسراره .

ويفرق الغزالى هنا بين « الجوانى » و « البرانى » بتفرقته بين « العالم » و « الحافظ » ، منبها إلى أن شيمة العالم أن يكون باحثا عن أسرار الأقوال والأعمال ، دون أن يقصر جهده على حفظ ما يقال من عبارات أو روايات . ويؤكد الغزالى هذا المعنى ، فيشير إلى خطبة للرسول عليه السلام قال فيها : « طوبى لمن ذل فى نفسه وحسنت خليقته وصلحت سريرته وعزل عن الناس شره . وطوبى لمن عمل بعلمه ، وأنفق الفضل من ماله ، وأمسك الفضل من قوله ، ووسعته السنة ، فلم يعدُها إلى بدعة[1] » .

« حضور القلب » شرط العمل :

وحاصل موقف الغزالى من الأخلاق الإسلامية هو تحريه المعنى الجوانى ، واشتراط « حضور القلب » فى كل عمل من أعمال الإنسان ، سواء كان عبادة أو معاملة ، لكى يرقى صاحب العمل إلى مرتبة الصدق والإخلاص . لذلك نراه يبين أن « حضور القلب » هو روح الصلاة ، ويشير إلى قول النبى : « ليس للعبد من صلاته إلا ما عقل منها » ، ويبين أن المقصود بالصلاة « تعقيل القلب وتجديد ذكر الله ورسوخ عقد الإيمان به » ؛ كما يبين أن روح الصدقة كتمانها ، ويشير إلى حديث النبى صلى الله عليه وسلم « أفضل الصدقة جهدُ مقل إلى فقير فى ستر » وقوله تعالى : « لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى » ؛ كما يبين أن روح الصوم هو كف الجوارح عن الآثام ، وصرف القلب عن الأفكار الدنيئة ، وأن روح الحج هو الأخلاص

(١) انظر بحثاً لنا عن « الجوانية الأخلاقية عند الغزالى » فى كتاب « ابو حامد الغزالى فى الذكرى المئوية التاسعة لميلاده » نشره المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية » القاهرة ١٩٦٣ (راجعه فى ملاحق كتابنا هذا) .

فى النية ، وأن أول شرائطه هو الفهم الجوانى ، أى الفهم لموقع الحج فى الدين . وهذا الفهم مرادف لما نسميه اليوم « بالوعى المستنير » : فإن أداء الشعائر الدينية أداءً آلياً من غير تنبه إلى حكمها وأسرارها خروج بها عن غير وجهها الصحيح .

فى كتابات الغزالى جوانية أصيلة نابعة من وعى الذات ونفوذها إلى كنه الموضوع ، وقائمة على تجربة شخصية عميقة ، واعتقاد راسخ بأن الإنسان بروحه يستطيع أن يتخطى حدود الأمور الزمانية المتغيرة الفاسدة ، فيصل إلى استشراف الأبدى الدائم الباقى .



القيم الإنسانية فى دعوة الرسول

القيم الإنسانية فى دعوة الرسول قيم أخلاقية ، جوهرها الإيمان والإخلاص ، والإحسان والإيثار ، وأساسها الاعتقاد بكرامة الإنسان وحرية إرادته(١) .

١ — جاء الرسول فأكد للناس أن دعوته أخلاقية خالصة فقال : « إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق » . ومكارم الأخلاق فى دعوة الرسول قد لخصها أحد المهاجرين إلى الحبشة حين سأله النجاشى عن مبادىء الدين الجديد ، فقال : « أمرنا الرسول بصدق الحديث ، وأداء الأمانة ، وصلة الرحم ، وحسن الجوار ، والكف عن المحارم والدماء » . ونادى الرسول بأن أفضل الناس أنفعهم للناس ، وأن خدمة المجتمع هى أفضل العبادات : « عدل ساعة خير من عبادة ستين سنة » . وقال إن « أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر »(٢) وقرر عليه الصلاة والسلام أن قوام الدين بذل الجهد وصدق العمل ، وأن الإيمان شىء آخر غير مجرد الإقرار باللسان ، بل هو فى صميمه حياة فاضلة وعمل صالح ، فقال : « الدين المعاملة » ، وقال : « لا خير فى قول إلا مع الفعل ، ولا فى المال إلا مع الجود ، ولا فى الصدقة إلا مع النية » .

والعبادات الإنسانية كلها تنتهى إلى تأكيد القيم الإنسانية العامة : فالصلاة والصوم والزكاة والحج لا يكون لها قيمة فى نظر الرسول مالم تنه

---

(١) راجع : أحمد فؤاد الأهوانى : « القيم الروحية فى الإسلام » ص ٨ — ١٣ .
(٢) أحمد : « المسند » (م ٣ ص ٦١) .

عن الفحشاء والمنكر والبغى . والرسول يقول : « لا يؤمن أحدكم حتى يأمن الناس شره » ، ويقول : « من لم يدع قول الزور والعمل به فليس لله حاجة فى أن يدع طعامه وشرابه »[1] ويقول : « المهاجر من هجر ما نهى الله عنه » . وفى هذه الأحاديث وغيرها تأكيد للجوانب المفتوحة فى الدعوة المحمدية ، وهى دعوة تعارض الوقوف عند الرسوم والشكليات ، وتتجه إلى الجوهر وإلى اللباب : فلا إيمان مع إيذاء الناس ، ولا صيام مع الغش فى المعاملة ، ولا هجرة مع ارتكاب المعاصى .

٢ — والمحبة شرط الإيمان فى نظر الرسول والإيمان الصحيح يقتضى الأريحية والإيثار ، وتجنب الأنانية والأثرة . وفى ذلك يقول : « لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه »[2] . والإيمان يقتضى الإحسان إلى الناس والكف عن إيذائهم ، وفى ذلك يقول الرسول : « من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه » ، ويقول أيضاً : « لا إيمان لمن لا أمانة له ، ولا دين لمن لا عهد له » : فمن لا يصدر فى أقواله وأعماله عن صدق النية وإخلاص الضمير فهو ضعيف الإيمان سقيم الدين .

٣ — وكرامة الإنسان وحريته هما ، كما بينا فيما تقدم ، المسلمتان الأوليان فى دعوة الرسول ؛ وتلك الدعوة لم تدخر جهداً فى النظر إلى الشخصية الإنسانية على أنها مقدسة ، وعلى أنها غاية فى ذاتها ، وليست وسيلة لغيرها . فالرسول لا يعرف فضلاً لإنسان على إنسان إلا بالتقوى والعمل الصالح ، ولا يقر تفريقاً فى المعاملة بين الأجناس والطبقات ، ولا يميز بين أبيض وأسود ، وغنى وفقير ومحظوظ ومنبوذ : لأن الله أرسل رحمته إلى الناس كافة بلا تفريق . وقد ذهب

(١) البخارى : « الصحيح » . كتاب الصوم .
(٢) البخارى : « الصحيح » كتاب الإيمان .

الرسول فى تقديس كرامة الإنسان ، بغض النظر عن لونه وجنسه وعقيدته ، إلى الأمر بمعاملة المجوس كمعاملة الكتابيين : فقد جاء فى حديث عن الرسول أنه قال : « سنوا لهم سنة أهل الكتاب » ، وكذلك تذهب دعوة الرسول إلى احترام كرامة الرقيق : وتضييق حدود الرق بالتدريج : « جاء أعرابى إلى الرسول وقال : دلنى على عمل يقربنى إلى الجنة ويبعدنى عن النار . فقال الرسول : « عتق النسمة وفك الرقبة » . قال الأعرابى : يارسول الله أوليس واحداً ؟ قال : لا . « عتق النسمة أن تنفرد بعتقها ، وفك الرقبة أن تعين فى ثمنها». وأوجب الرسول معاملة الرقيق بالرفق واللين: فقد روى عن الإمام على ، عن الرسول أنه قال : « اتقوا الله فيما ملكت أيمانكم » . وروى ابن عمر عنه عليه الصلاة والسلام قوله : « اتقوا الله فى الضعيفين : المملوك والمرأة » . وأوجب الرسول العتق على من أهدر كرامة الرقيق ؛ وروى عن ابن عمر أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال : « من لطم مملوكه أو ضربه فكفارته عتقه » .

٤ — والقيم الأخلاقية فى دعوة الرسول ترتكز على الاعتقاد بحرية الإرادة الإنسانية . والحرية الفردية قد كفلها الرسول بشرط عدم الإضرار بمصالح المجتمع . وهذه الحرية حرية رشيدة محدودة مقيدة بقيود العقل ، فى حال العمل أو الامتناع عن العمل . وبدون هذا القيد تنقلب الحرية فوضى وتصير خطراً يهدد مصالح الجماعة والفرد على السواء ، وقد ضرب الرسول مثلا للحرية الرشيدة المرادفة لتقييد التصرف الغاشم فقال : « إن قوما ركبوا فى سفينة ، فاقتسموا فصار لكل رجل منهم موضع . فنقر رجل منهم موضعه بفأس ، فقالوا له : ما تصنع ؟ فقال : هو مكانى أصنع فيه ما شئت» .

ويعقب الرسول على ذلك الموقف بقوله : « فإن أخذوا على يده نجا ونجوا ، وإن تركوه هلك وهلكوا » ، أى أنهم إن منعوا الرجل من تحطيم نصيبه من السفينة نجوا من الغرق ، وإن تركوه حراً على هواه غرقت السفينة وغرقوا معها جميعاً .

أما الحرية المرادفة لتقييد الامتناع عن العمل والإعراض عن مسئوليات الحياة فقد عبر الرسول عنها فى قوله : « لأن يأخذ أحدكم أحبله فيحتطب بها على ظهره أهون عليه من أن يأتى رجلا أعطاه الله من فضله فيسأله أعطاه أو منعه » . والرسول يذم المهملين للمصالح الدنيوية المشروعة ، المعتمدين على غيرهم فى تدبير أمور معاشهم : فقد مدح الصحابة للنبى رفيقاً لهم فى السفر كان لا يكف عن تلاوة الأدعية حين ركوبه ، وإقامة الصلاة عند نزوله . فسألهم النبى : « فمن كان يكفيه علف بعيره ، وإصلاح طعامه ؟ » قالوا : كلنا . قال : « فكلكم خير منه »(١) .

ومما يؤكد المعنى الذى عناه الرسول من الاعتزاز بما وهبنا الله من حرية الإرادة ، وشكره تعالى على تلك الحرية ، بالإقبال على الحياة والإقدام على السعى ، أنه جعل الخطأ فى الاجتهاد وممارسة الحرية شيئاً مأجوراً عند الله ممدوحاً فى الناس ، فقال : « للمخطىء أجر وللمصيب أجران »(٢) . فحديث النبى يفيد أن المجتهد الذى يخطىء مأجور على اجتهاده وقوته

(١) قارن قول الرسول : « لأن يغدو أحدكم فيحطب على ظهره فيتصدق ويستغنى... خير له من أن يسأل » (البخارى : « الصحيح » ، كتاب البيوع .) .

(٢) قارن قول الرسول : « إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران ، وإذا حكم فاجتهد ثم اخطأ فله أجر » (البخارى : « الصحيح » كتاب الاعتصام) .

وشجاعته . وفى حديث النبي أيضاً دعوة للإنسان إلى الثقة بنفسه والثقة بربه . والثقة بالنفس والثقة بالله لا تكونان مع التخاذل والضعف والخوف.

لئن تكن دعوة الرسول تعترف بما فى الإنسان من قصور ، فإنها تجاهد لإيقاظ وعيه ، وتسعى إلى إصلاح عيوبه(١) ، وتراعى حدود إمكانياته ، وترضى مطالب حسه وقلبه وعقله ، فتوائم بذلك بينها وبين القيم الإنسانية الخالدة ، قيم الحق والخير والجمال .

(١) يؤكد الرسول أن «المجاهد من جاهد نفسه» (الترمذى : كتاب فضائل الجهاد)

الباب الخامس

في رسالة الأمة العربية

الأمة العربية تحمل رسالة جوانية
الجوانية روح الاشتراكية العربية
دور المثقف في المجتمع الفاضل

الأمة العربية تحمل رسالة جوانية

الأمة العربية صاحبة رسالة :

١ — إن الناظر فى خصائص الأمة العربية يتبين أن هنالك عوامل كثيرة قد أعدت هذه الأمة لأن تكون صاحبة رسالة ، تدعو إليها دعوة صريحة وتدافع عنها دفاعاً موصولاً . وسأحاول هنا أن أعدد هذه العوامل ، معقباً ببيان المبادىء الأساسية التى ترتكز عليها هذه الرسالة :

العامل الأول أنها أمة مثالية : بمعنى أنها أمة حريصة فى فكرها وفى عملها على ترسم الصورة الكاملة وتحقيق المثل الأعلى . وبعبارة أخرى أنها مثالية ، لأنها تؤمن بقدرة الفكر والشعور على إصلاح الفاسد وتقويم المعوج فى الأفراد والجماعات . والأمة العربية مثالية ، ومثاليتها تقوم على مبدأين جوانيين : العقل والأريحية . والعقل الذى يعتمد العربى عليه هو المتجلى فى الإيمان بالحق وفى تقديس العدالة ؛ الإيمان بالحق أى السعى إلى رؤية الأشياء كما هى فى وجودها الحقيقى لكى نجعل أفكارنا وأعمالنا على وفاق معها ؛ وتقديس العدالة أعنى تقديس نظام يضع كل واحد فى مكانه ، وفقاً لطبيعته وكفايته وأهليته . أما الأريحية فلا نزاع فى أنها فضيلة عربية ؛ أنها تعنى أن ينسى المرء نفسه ، وأن يعطى من نفسه لغيره ، فيخف لمعونة المحتاج والضعيف ، ونجدة المظلوم والملهوف ، بدافع من محبة الإنسان ، لا ابتغاء منفعة ولا رياءً ولا سمعة .

والأمة العربية مثالية ، تعتقد أن المثل الأعلى مطلب لا ينبغي إرجاؤه إلى مابعد الفراغ من تسوية مشاكل المعاش اليومى ، وتوفير الرخاء الاقتصادى وتحقيق الإصلاح الاجتماعى : فإن الولاء للمثل الأعلى يتطلب رجالاً مخلصين يستطيعون أن يسخروا خيرات الأرض فى تحقيق غايات نبيلة ، ويستطيعون كذلك أن يستغنوا عن طيبات الحياة ومتعها من أجل الفكرة العليا والمقصد الأسمى .

٢ — والأمة العربية صاحبة رسالة ، لأنها أمة مؤمنة : فإن الاعتقاد بالمثل الأعلى يتطلب إيماناً بالغيب ، وتصديقاً بما وراء المحسوس والحاضر والمباشر . والإيمان بالغيب هو العقيدة الكبرى فى كل دين . ولا جدال فى أن للدين فى حياة الأمة العربية مكاناً ملحوظاً : فهو المسيطر على تفكيرها وأعمالها ، والمرتب لعقائدها وتصرفاتها ؛ وما من مسألة أو مرحلة فى حياة العرب ، أفراداً أو جماعات ، إلاّ وقد نفذ الدين إليها ووضع طابعه عليها . يشهد بذلك علماء الغربيين وعلماء المسلمين على السواء : فالإمام محمد عبده ، وعبد الرحمن الكواكبي ومحمد إقبال ، لم يفتهم التنويه بهذه الظاهرة التى تكاد تكون فريدة فى حياة المجتمعات الحديثة والمعاصرة . وقال بعض المستشرقين : « الدين — عند المسلم الحقيقى — معناه قانون يجب أن ينظم حياة الإنسان بأسرها ؛ ووجهة النظر الشرقية أن الحياة كلها ، فردية واجتماعية وسياسية ، مرتبطة أوثق ارتباط بالدين » . وقال باحث عربى : « فى المجتمع الإسلامى يسيطر الدين على كل شىء ، وينفذ إلى كل عمل فردى ، فى المجالين الروحى والمادى » . وقد فهم العرب من المسيحية أنها دعوة إلى المحبة والتآلف ، وفهموا من الإسلام أنه أمر بالمعروف ونهى عن المنكر .

٣ — والأمة العربية صاحبة رسالة ، يهيب بها لذلك تاريخها الثقافى المجيد : فقد حملت شعلة الثقافة الإنسانية قروناً عديدة ، ونقلت إلى العالم الغربى تراث الفكر اليونانى ، بعد أن أضافت إليه من عندها إضافات قيمة . ومؤرخو الفكر الغربى أنفسهم قد شهدوا بفضل الفلسفة العربية على الفلسفة الغربية فى القرون الوسطى ، وشهدوا كذلك بأن الإضافات التى أضافها العرب إلى العلوم المختلفة لا تزال إلى اليوم من مفاخر الإنسانية المفكرة .

٤ — والأمة العربية صاحبة رسالة ، من جهة موقعها الجغرافى الممتاز الذى يجعلها حلقة اتصال بين الشرق والغرب . ولذلك لم يكن عبثا ولا بدعا — فى نظرنا — أن تكون المنطقة الجغرافية التى تعيش الأمة العربية فيها هى المنطقة التى شهدت ظهور ثلاثة من الأديان الكبرى فى العالم .

٥ — والأمة العربية صاحبة رساله ، من جهة أنها الأمة الوحيدة التى لا يزال فى مقدور أغلبية أفرادها وجماعاتها أن تهتدى بهدى كتاب مقدس مكتوب أصلاً بلسان عربى مبين ، يرجع الناس إليه فى كل شأن من شئون حياتهم حين يشاءون ، دون حاجة إلى ترجمة له بلسانهم ، أو إلى وسيط من رجال الدين المتخصصين : ذلك هو القرآن الكريم .

* * *

أما رسالة الأمة العربية فتتلخص فى أمور :

١ — الأمر الأول رعاية الكرامة الإنسانية : ذلك أن الأمة العربية تعرف قيمة الشخصية الإنسانية ، وتصون لها كرامتها ، لأنها تؤمن أن الإنسان ليس بجسمه ولا بمظهره ، بل بروحه ومخبره ، وبعبارة أخرى أن الإنسان على الحقيقة إنما هو « شخصيته الأخلاقية » . والشخصية الأخلاقية

يجب أن تـكون حرة ؛ ولا يكون للحرية معنى بالنسبة للإنسان مالم تـكن مرتـكزة على العقل والضمير ، وعلى الفضيلة والواجب . ولذلك تنظر الأمة العربية إلى الإنسان على أنه « غاية فى ذاته » ، لا وسيلة لغيره ؛ ومن ثم لا يجوز النظر إليه كما يُنظر إلى قطع الآلة أو أجزاء الجهاز . الإنسان ذو كرامة ، ولهذه الـكرامة قداسة . وكتاب العربية الـكريم يصرح بهذه الـكرامة تصريحاً جهيراً لا يحتمل تأويلاً : « ولقد كرمنا بنى آدم ، وحملناهم فى البر والبحر ، ورزقناهم من الطيبات ، وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً » : وغنى عن البيان أن رعاية هذه الـكرامة التى خص بها الإنسان بما هو إنسان تستبعد كل نزوة شعوبية أو تفرقة عنصرية .

٢ — والأمر الثانى نشر الروحية : ذلك أن الأمة العربية ، من حيث غلبة الشعور الدينى عليها ، تنزع فى حياتها نزعة روحية ، فتجعل للضمير صدارة على المعرفة ؛ وهى تعرف للعلم مكانه ، ولـكنها تقدر للروح مكانها ، وترى أن الدنيا المبسوطة أمامها والتى تسمى بالواقع ، إنما هى ثمرة مثل أعلى جوانى ، أى رغبة فى مجاوزة المنظور المبذول إلى ما هو أفضل وأكمل . والأمة العربية تؤمن على وجه العموم بأن الحياة الحاضرة إنما تـكون قيمتها بالقصد والنية التى تلهم حركاتها وتوجهها ، وأن قيمتها كذلك بالمستقبل الذى تؤدى إليه وتمهد له . وأفضل ما فى الحياة ليس هو ما نراه فيها ولا ما نأخذه منها ، وليس هو ما يتبدى منها للأبصار ، وإنما هو الروح التى نفخت فيها ونفذت إليها : فقيمة الحياة ليست فى الحاضر الذى حصرت فى حدوده ، بل فى المستقبل المفتوح الذى تسوق إليه .

وفى ضوء هذه الروحية الجوانية تنظر الأمة العربية إلى مشكلة التربية القومية : إنها لا تريد أن تضع مثلها الأعلى فى الجانب المادى للصناعة

أو المهنة أو الإنتاج ، حتى لا يكون من ثمراته أن تضيع من الناس دواعي الحياة ، ولا تريد أن يكون أبناؤها عبيداً للآلة يدورون في فلكها ولا يستطيعون منها فكاكاً ، حتى لا يفقدوا القدرة على قيادة أنفسهم ، بل تريد أن تنشئ رجالاً يحافظون على جميع القوى الإنسانية : فيكونون صناعاً ذوي حذق ومهارة ، ولكنهم يظلون دائماً فوق ما يصنعون وما ينتجون ؛ وينظرون إلى العمل ، لا على أنه نوع من السخرة أو المذلة ، بل على أنه تشريف للإنسان : لأنه وسيلة إلى الإبداع ، وسبيل إلى التشبه بالله سبحانه .

٣ — ورسالة الأمة العربية رسالة الاشتراكية الديمقراطية التعاونية ؛ لأن المجتمع العربي ، كما قلنا ، مجتمع يعلي من شأن العقل والأريحية ؛ ولذلك وجب أن تقوم اشتراكيته على علاقات الأخوة والصداقة بين أفراده . والعربي العاقل الأريحي يؤمن لذلك بأن الإنسان محتاج إلى الإنسان ، وأن الناس يجب أن يتعاونوا وأن يتكاتفوا وأن يتعاطفوا ، أي يجب أن يشعروا بأنهم متساوون : لأن الصداقة لا تقوم إلا بين الأنداد . ويجب أيضاً أن يعملوا متعاونين ، لا تعاوناً ظاهرياً برانياً ، بل تعاوناً يمليه التعاطف بين الأذهان والتآلف بين القلوب . والعربي بطبعه ديمقراطي ، والديمقراطية في دمه ، كما يقولون : ألم يكن العربي يخاطب الملوك والأمراء والعظماء بقوله : « يا فلان بن فلان » ، بغير ألقاب ولا تفخيم ؟ ولا جرم أن يكون العربي ديمقراطياً ، لأن الديمقراطية الصحيحة بساطة واستقامة ؛ ثم هي مرتبطة عنده باللغة والدين والأخلاق : فاللغة العربية قد بلغت الغاية في البساطة والتركيز والإيجاز . ودين العربي يدعوه إلى هذه البساطة المستقيمة : يدعوه إلى أن لا يرى في الوجود إلا واحداً أحداً هو السيد بلا تشبيه ، وجميع

الخلائق له عبيد . وكذلك أخلاق العربى تنفر من أن يكون لأحد فضل على آخر إلا بالتقوى .

٤ — ورسالة الأمة العربية هى رسالة الجامعة الإنسانية الشاملة التى تؤلف بين الناس ، دون نظر إلى اختلافهم فى الأوطان والأديان واللغات والألوان : لأنهم على اختلافهم فى هذه كلها أشبه « بأسرة واحدة حواها بسيط واحد من الأرض » ، كما قال الإمام محمد عبده . ولا جرم أن أفضل الجماعات البشرية يجب أن تتسع حدودها ، فتمتد إلى الأرض المعمورة كلها ، كما قال الفيلسوف أبو نصر الفارابى . وفى هذا المعنى قال الزبيدى :

والأرض شىء كلها واحد والناس إخوان وجيران

* * *

وعلى ضوء هذه الرسالة الإنسانية التى تضطلع بها الأمة العربية ، وهى رسالة التفاؤل الرشيد الذى يهتدى بالعقل والقلب والإرادة ، تمضى الأمة العربية باذلة الجهد فى سبيل الحق والخير والسلام .

الأمة العربية تحمل رسالة الحق :

١ — فلسفة الأمة العربية : الأمة العربية ، كما بينا ، أمة مثالية . ومثاليتها نظرية وعملية معاً : إنها لا تقنع بما هو كائن ، وتحرص على بلوغ ما يجب أن يكون . وهى تخضع الحواس للروح ، وتتجه بكافة الوسائل التى يقرها العقل ، إلى إعلاء شأن الإنسان وتقديس كرامته . وهى مؤمنة بأن وراء هذا العالم المحسوس إلهاً كبيراً متعالياً عالماً خالقاً مدبراً للكون كله ؛ وهى معتقدة بروحية النفس ، وحرية الإرادة ، ومسئولية الإنسان عن أفعاله ،

مستمسكة بمراعاة القانون الأخلاقى ، والتماس الفضائل الخالصة ، وتحرى الحق والاستقامة والصدق والإخلاص .

هذه الفلسفة العربية الواضحة هى النصير الطبيعى لجميع القضايا العادلة وجميع الرسالات الواعية . ثم هى الدعامة القوية لمبادىء العلم والخلق والدين ؛ وهى إذ تدعو الناس جميعاً إلى وجوب احترام بعضهم لبعض وحب بعضهم لبعض ، تسعى إلى توجيه الجماعات الإنسانية نحو « الجمهورية » الحقة ، ذلك الحلم الجميل الذى ظل يراود النفوس الكريمة فى جميع الأزمان .

ولقد ناصرت الأمة العربية هذه الفلسفة خلال تاريخها كله ، ولقيت فى سبيل رفع أعلامها أهوالاً جمة وصعاباً عديدة . وبفضل من الله كانت العقبات والمحن مثبتة لجأشها ، مقوية لاقتناعها ، مزكية لرسالتها .

٢ — التواصى بالحق فى دعوة القرآن الكريم : ولقد أعدت الأمة العربية لحمل رسالة الحق إعداداً طويلاً كاملاً . وكان ذلك عن طريق كتابها وأخلاقها وآدابها . فكتاب العربية المجيد قد احتفى بالحق وأهله احتفاءً لا نجد له نظيراً فى أى كتاب مقدس آخر : ومن تصفح القرآن الكريم ألفاه قد أورد لفظ «الحق» وذكّر الناس به بمراعاة معناه نحواً من مئتين وخمسين مرة فى مئتين واثنتين وثلاثين آية . وقد رسم القرآن صورة للإنسان الفاضل ، فجعله متمثلاً فى ذلك المؤمن العامل المتواصى بالحق . ومعنى التواصى بالحق — كما قال الإمام محمد عبده مفسراً — هو « أن يوصى كل واحد صاحبه بتحرى الحق فيما يعتقد ، بأن ينبهه إلى الحرص على البحث فى الأدلة والتلطف فى النظر ، للوقوف على الحق الذى هو الواقع لا يختلف فيه بعد معرفة وجهه : فإذا رأى منه ضلة هداه بإقامة الدليل على ما هو الهدى ؛ وإذا رأى منه تقصيراً فى النظر نهض به إليه ؛ وإذا وجد منه رعونة فى الأخذ بظواهر الأمور دون

النفوذ إلى بواطنها . تصح له باستعمال الروية وإمعان الفكرة » . والتواصي بالحق الذي تدعو إليه الآيات الكريمة يفيد أن يكون الداعي للحق هو نفسه عاملا به قبل أن يرشد غيره إليه .

٣ — مكانة الحق فى أخلاق العرب وآدابهم : وقد كان للعرب من مكارم الأخلاق المتأصلة فى طباعهم ماجعلهم أهلا لحمل رسالة الحق التى هى جزء من رسالة الكمال الإنسانى ، تلك الرسالة التى دعا القرآن إليها وحث الرسول عليها . وقد سئل النبي عليه الصلاة والسلام عن كمال الإنسان فقال : « قول الحق والعمل بالصدق» . وتروى الأخبار الصحيحة أمثلة كثيرة على ما تحلى به قادة العرب ورجالاتهم من أخلاق رفيعة . ويذكر الطبرى قول عمر — رضى الله عنه — فى خطبة له : « والذى بعث محمداً بالحق ، لو أن جدياً هلك بشط الفرات لخشيت أن يطالب الله به عمر » .

والأخبار كثيرة مشهورة عن صدق عمر وعدله وشعوره بالمسئولية ورعايته لحقوق الناس . وعمر هو صاحب القول المشهور لعامله : « متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً » . وهذا معاوية — مع جزمه وحزمه — يأبى على نفسه أن يفلت منه زمام الحق والحلم ، من أجل الإبقاء على مظاهر الملك والحكم ، فيقول حين أغلظ له رجل فى الكلام فلم يغضب : « لا أحول بين الناس وبين ألسنتهم مالم يحولوا بيننا وبين ملكنا » .

ومن العرب أناس لم يكونوا ملوكاً ولا ولاةً ولا حكاماً ، ولكنهم لم يكونوا أقل من هؤلاء استمساكاً بالحق واتباعاً للعدل ومراعاة للصدق ، لا يبالون مايلقون من مكاره فى سبيل كلمة الحق : فمن القوم عبد الله ابن طاووس : دخل هو ومالك بن أنس على الخليفة فى زمانه ، فقال له الخليفة : — حدثنى عن أبيك . فقال : حدثنى أبى أن أشد الناس عذاباً يوم القيامة رجل

أشركه الله فى سلطانه ، فأدخل عليه الجور فى حكمه . فأمسك الخليفة ساعة ، ثم قال : — ناولنى تلك الدواة . قالها ثلاث مرات ، فلم يفعل عبد الله . فقال له الخليفة : لِمَ لاتناولنى ؟ فقال : — أخاف أن تكتب بها معصية ، فأكون قد شاركتك فيها ! قال مالك بن أنس : فما زلت أعرف لابن طاووس فضله منذ ذلك اليوم .

ومن كرام العرب «ربعى بن حراش»: عُرف عنه أنه لم يكذب قط ، وقد كان له ابنان عاصيان زمن الحجاج ، فقيل للحجاج إن أباهما صادق لا يكذب، لو أرسلتَ إليه فسألته عنهما . فأرسل الحجاج إليه يسأله عن مكانهما . فقال أبوهما : هما فى البيت . قال الحجاج : قد عفونا عنهما لصدقك . فلننظر كيف كانت منزلة الصدق عند العرب فى نظر الحاكم والمحكوم .

وكان «عمرو بن عبيد» من أهل العلم والفضل زمن الخليفة المنصور . وكان المنصور يتقرب إليه ، فقال له مرة : « ياعمرو : أعنى بأصحابك» (يعنى أصحابه من العلماء وأهل الفضل) فقال عمرو : « ارفع علَم الحق يتبعك أهله » .

٣ — الدعوة إلى الحق فى طبع العربى : وقد حكى لنا حجة الإسلام الغزالى ما قاساه فى استخلاص الحق من بين اضطراب الفرق مع تباين المسالك والطرق ، فقال : « وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبى وديدنى من أول أمرى وريعان عمرى ، غريزة وفطرة من الله وضعتا فى جبلتى ، لا باختيارى وحيلتى » . ونستطيع أن نقول إن صفوة المفكرين والقادة والمصلحين فى الأمة العربية قد فطرهم الله على هذا التعطش إلى بلوغ الحق والدعوة إليه ، وجعلهم — كما أوصى الإمام « على » كرم الله وجهه — قوماً يعرفون الرجال بالحق ولا يعرفون الحق بالرجال .

وما دامت الأمة العربية أمة مثالية — كما بينا من قبل — فلا جرم

أن مقامها هو مقام القيادة والإمامة والتوجيه ، لا مقام التبعية والمجاراة والتقليد . وهى لذلك حريصة دائماً على أن « لا تتخلى عن مسئوليتها فى المعاونة بكل ما تستطيع على نشر النور والحضارة » ، كما عبر الرئيس جمال عبد الناصر .

الأمة العربية تحمل رسالة الخير :

١ — رسالة منبثقة من هدى القرآن والحديث : القرآن والحديث هما المصدران الأساسيان لفلسفة الأمة العربية . إن تعاليمها الشاملة الخالدة ترسم صورةً لحياة الإنسان دقيقة رائعة ، يندر أن نجد لها نظيراً فى تاريخ الإنسانية المفكرة . إنها صورة حياة ملؤها الجهود الدائبة للإصلاح الكامل بجانبيه الداخلى والخارجى (الإصلاح الداخلى أى الروحى ، والإصلاح الخارجى أى المادى) .

ومعنى هذا أن الأمة العربية ، إذا اهتدت بهدى القرآن والحديث ، كانت لها رسالة واعية واضحة : العمل المتصل لنشر الخير فى العالم ، وتحقيق الكمال الإنسانى بقدر الإمكان . وما من شك فى أن الحياة المتوخية للهدف المرسوم ، الحافلة بالجهد المبذول ، المتطلعة إلى العمل الموصول ، هى وحدها الحياة الحرة الكريمة ، لأنها وحدها حياة مضيئة مزدهرة .

وكتاب العربية المبين يجعل من الدعوة إلى الخير والنهى عن الشر مبدأ لكل حياة إنسانية جميلة فاضلة ، فيقول : « ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ، ويأمرون بالمعروف ، وينهون عن المنكر . وأولئك هم المفلحون » (٣ : ١٠٤) .

وحديث النبى العربى الكريم جاء مؤكداً للناس أن إصلاح النفس

وتهذيب الخلق ، هو الأساس القويم لإصلاح المجتمع فى كل زمان ومكان . قال عليه الصلاة والسلام : « إن لكل امرىء جوانياً وبرانياً — بمعنى سريرة وعلانية — فمن أصلح جوانيه أصلح الله برانيه ، ومن أفسد جوانيه أفسد الله برانيه » .

٢ — إصلاح الجوانى قبل البرانى : وإذن ففلسفة الأمة العربية — المنبثقة من دينها — فلسفة فيها قوة فعّالة موجهة إلى الخير . وبهذه القوة استطاعت أن تحمل إلى الإنسانية رسالة التهذيب النفسى والإصلاح الخلقى . واستطاعت بإدراكها لمواطن الضعف البشرى أن ترسم للأمة مثلاً عليا قريبة من واقع حياتها ، كما استطاعت أن تجعل كل فرد من أفراد الأمة مسئولاً عن العمل لتحقيق تلك المثل فى وجوده الحاضر ، ويسرت له سبيل ذلك ، حين دعته إلى إصلاح « جوّانيه » ، أى إصلاح مقصده ونيته ودخيلته ، وهى شئونه الداخلية الخاصة به وحده لا يطلع عليها إلا الله ، حتى تستقيم له بعد ذلك شئونه الخارجية الظاهرة المتصلة بمعاملاته مع غيره من الناس .

ودين الأمة العربية قد أعلن فى صراحة أن عماد الحياة فى المجتمع الإخاء والرحمة ، وأن التقوى ليست فى مجرد الإتيان بحركات العبادة الظاهرة ، أو القيام بالشعائر الخارجية ، بل فى الإيمان العامل ، والبذل عن طيب خاطر ، عوناً للضعيف ، وإغاثة للملهوف ، ووفاءً بالعهود ، وصبراً على الخطوب ، ورعاية للفقير واليتيم ، والبائس والمسكين . قال تعالى : « ليس البرّ أن تولوا وجوهكم قِبل المشرق والمغرب ، ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر ، والملائكةِ والكتاب والنبيين . وآتى المالَ على حبه ذوى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل ، والسائلين وفى الرقاب ؛ وأقام الصلاة ، وآتى

الزكاة ، والموفون بعهدهم إذا عاهدوا ، والصابرين فى البأساء والضراء وحين البأس : أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون » (٢ : ١٧٧) .

والحق أن الإنسان لا يستطيع أن يبذل من نفسه وماله عن طيب خاطر لأولئك المحرومين الذين تعددهم الآية الكريمة إلا إذا كان شعوره بالرحمة والإحسان شعوراً عميقاً خالصاً . ولا بدع أن يكون الأمر كذلك : فإن دين الأمة العربية ليس مجرد عقيدة موروثة أو رواسم محفوظة ، ولكنه كما قيل ، فلسفة حياة : « إنه يعلم التفكير الصائب ، والعمل الصالح ، والكلام الصادق » .

٣ — أخلاق إنسانية مفتوحة : ودين هذه الأمة يوصى المؤمنين من الناس كافة بالسعى إلى الخير ، والكف عن الأذى ، وأن يقابلوا الإساءة بالإحسان . قال تعالى : « ولا تستوى الحسنة ولا السيئة ، ادفع بالتى هى أحسن ، فإذا الذى بينك وبينه عداوة كأنه ولىّ حميم »(٤١ : ٣٤) . وقال الرسول العربى : « انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً » فسأله رجل متعجباً : «وكيف يارسول الله أنصر أخى إذا كان ظالماً ؟ » فأجاب الرسول : « بأن تمنعه من إيذاء الناس » ! ولا جرم أن تكون أخلاق الأمة العربية — وهذا دينها — أخلاقاً مفتوحةً إنسانية على الأصالة : تصرّح بأن قتل إنسان واحد بمثابة قتل لأفراد الإنسانية كلها ، وأن إنقاذ حياة إنسان واحد ، بمثابة إنقاذ لبنى آدم جميعاً . قال تعالى : « من أجل ذلك كتبنا على بنى إسرائيل أنه من قتل نفساً بغير نفسٍ أو فساد فى الأرض ، فكأنما قتل الناس جميعاً ؛ ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً » (٥ : ٣٢) .

رسالة الأمة العربية رسالة استتباب للخير ، وإقامة للعدل ، وغلبة على قوى الشر . وعن هذا المعنى الإنسانى الجميل عبّر الكتاب الكريم فى قوله :

« وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم فى الأرض كما استخلف الذين من قبلهم » (٢٤ : ٥٥) وقوله : « ولا تَهِنوا ولا تحزنوا وأنتم الأعلَون إن كنتم مؤمنين » (٣ : ١٣٩) .

الأمة العربية تحمل رسالة السلام :

١ — أثر اللغة العربية : الأمة العربية تحمل رسالة السلام . وقد أعدها لحمل هذه الرسالة أمران نفسيان اجتماعيان : لغتها ودينها .

أما لغة العرب فمن تأملها وأطال النظر فيها تبين أن لها أثراً واضحاً فى توجيه أهلها إلى السلام : ذلك أن اللغة العربية تتميز عن غيرها بإعرابها . والإعراب كما بينا فيما تقدم(١) ، هو الإيضاح للقصد والإبانة عما فى النفس . وقد عمدت لغة العرب إلى الإعراب تحقيقاً للإيضاح والإبانة ودفعاً للبس والإبهام ، فى حين أنه فى اللغات الخالية من الإعراب قد لا تفهم معانى الكلمات والجمل بالوضوح المطلوب . والذى نود أن نضيفه هنا هو أن الإعراب أرقى ما وصلت إليه اللغات ؛ وهذه المرتبة قد بلغتها العربية الفصحى منذ البداية : فهى لغة تتطلب من كل قارئ أو مستمع لها أن يكون واعياً فاهماً قبل أن ينطق وقبل أن يسمع ؛ وبغير الوعى والفهم لا يستقيم للعربية إعراب : وما من شك فى أن المران على صحة الإعراب هو فى الوقت نفسه مران على جودة الفهم .

وقد يبدو للنظرة العابرة أن عادة الفهم هذه — وهى عادة عقلية صرفة — لا شأن لها بالاتجاه إلى السلام . ولكنا نقول إن العادات العقلية التى يكتسبها

(١) انظر فى كتابنا هذا ص ١٧٠ ومابعدها .

الإنسان لا تخلو من آثار لها أخلاقية . فإنك إذا تعودت — باستعمال اللغة العربية — أن تبذل الجهد لاستجماع الفكر قبل أن تقرأ أو تسمع ، نشأ لديك استعداد للفهم يلازمك طوال حياتك . وهذا الاستعداد للفهم يجعلك فى أحكامك أقرب إلى الرويّة والتدبر وأبعد عن التهور والتحيز . والميل إلى الأناة والتريث قبل إطلاق الأحكام على الأشخاص والأشياء يجعلنا أكثر استعداداً للانصاف والموضوعية ، ويؤهلنا للتعاطف مع الغير تعاطفاً فكرياً ولمشاركته مشاركة روحية . ومن اتجه إلى فهم الناس وإدراك حقيقة أوضاعهم استعدّ للتسامح معهم ، وتهيأ تهيؤاً نفسياً لقبول أعذارهم . وأعتقد أن العربى الواعى من أكثر الناس استعداداً لهذه المشاركة . ولعل الكثيرين من الغربيين قد التفتوا إلى هذه الظاهرة فى اتصالهم بقادة الرأى فى الغرب ، إذ لاحظوا اقتدارهم على ما يسميه الغربيون باسم « التكيف » أو « الملاءمة » . والواقع أن العربى المثقف المتمكن من لغته العربية يستطيع أن يوائم بين نفسه وبين البيئة الغربية دون أن يصبح غربياً ، ودون أن يفقد شيئاً من خصائص عروبته ؛ وذلك التكيف ناتج من الأثر النفسى العميق الذى غرسته اللغة فيه من أول أمره وريعان عمره . وإذن فلا نكون مبالغين إذا قلنا إن مثل هذه التربية الروحية ، عن طريق اللغة العربية ، عنصر أساسى من عناصر السلام .

٢ — أثر الدين : وأما أثر الدين فى توجيه الأمة العربية إلى السلام فأقرب إلى المدارك ، كما تثبته النصوص ويشهد له التاريخ . ولذلك سنجتزىء فيه بالقليل ، فنقول : إن الأمة العربية قد وعت نفسها أمةً حين اجتمعت على الإسلام ، وجعلته نبراساً لها فى الحياة . وفى الإسلام دعوة صريحة إلى مكافحة نوازع العصبية والشعوبية ، واتجاه بيّن إلى الجامعة الإنسانية

التى تربط بين البشر جميعاً أفراداً وشعوباً : لأن الناس على اختلافهم فيما بينهم قد خلقوا من نفس واحدة ، فهم متحدون فى الأصل والمصير . وواجبهم لذلك أن « يتعارفوا » ، أى أن تنشأ بينهم صلات المعرفة الواعية والمعاملة الحسنة ، فلايتفاخرون فيما بينهم بالأجناس والألوان ، ولايتكاثرون بالأولاد والأموال ، ولا يتفاضلون إلا بالتقوى ومكارم الأخلاق : « ياأيها الناس إناخلقنا كم من ذكر وأنثى ، وجعلنا كم شعوباً وقبائللتعارفوا . إن أكرمكم عند الله أتقاكم »(٤٩:١٣).

ولقد اتجهت دعوة الدين القيم ، منذ البداية إلى الترغيب والإقناع واستهدفت تحقيق السلام فى مختلفصوره ، سواء فى علاقات المسلمين بعضهم ببعض أو فى علاقاتهم بغيرهم من الأقوام : « ادعُ إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة» (١٦:١٢٥) .. « يا أيها الذين آمنوا ادخلوا فى السلم كافة ، ولا تتبعوا خطوات الشيطان ، إنه عدو مبين »(٢:٢٠٨) .

فمن الخطأ أن يظن أن انتشار الدعوة الإسلامية قد تم بطريق السيف أو القهر. قال تعالى : « لا إكراه فى الدين قد تبين الرشد من الغى (٢ : ٢٥٦) .

وتاريخ النبى العربى وسنته الكريمة شاهدان على أن السلام هو الأصل فى علاقة المسلمين بغيرهم : فكل من سالمهم ولم يحاربهم سالموه وصالحوه،سواء كان من أهل الكتاب أو من المشركين . والثابت من العقيدة الإسلامية أن الجهاد لا يكون مشروعاً إلا إذا كان للدفاع عن الاسلام ودفع العدوان عن المسلمين .

* * *

تلك رسالة الأمة العربية : إنها رسالة السلام الصحيح ، المنافى للاستسلام الذليل ، أعنى بذلك السلام المنبثق من الوعى والفهم ، والمنبعث من الشعور بالحق والاعتزاز بكرامة الإنسان .

الجوانية روح الاشتراكية العربية

« إن نصف الطريق مرهون بما يقوم
به أصحاب الفكر في شرح مفاهيم الثورة
ومفاهيم المجتمع الذي نحن بصدد بنائه »

جمال عبد الناصر

المثالية والواقعية في المجتمع :

كل مجتمع إنساني ، من حيث فلسفته ، ينطوي على فريقين من الناس : مثاليين وواقعيين . والمثالية والواقعية هما القوتان العظيمتان اللتان تشكلان كل تقدم إنساني .

والشعوب السعيدة هي الشعوب التي استطاعت أن تمزج في حياتها بين الواقعية والمثالية مزجاً متناسقاً ، بحيث يصبح المجتمع كالعجينة التي ليست من الصلابة بحيث لا يستطيع الفنان أن يشكلها ، ولا من الليونة بحيث تتناثر أجزاؤها أو تذهب صورتها هباء .

ولا نزاع في أن المثاليات المسرفة أو المبهمة أو الغافلة تجعل نفسها دائماً عرضة للسخرية ، فوق أنها تمثل خطراً على أصحابها ، إذ تسوقهم إلى الجرى وراء السراب والضرب في أودية الخيال .

ولكن من حسن الحظ أن الإنسان الواعي قد رزقه الله حظاً من روح لنقد يمحص به أحلامه ويختبر به آماله ، ملائماً بينها وبين الحقائق والوقائع ، فيحد بذلك من شططه أوضلاله .

وإذا كان من اللازم للإنسان أن يحلم وأن يؤمل ، فمن اللازم له أيضاً أن ينقد أحلامه وأن يسخر منها فى بعض الأحيان . ولكن ليس هنالك شك فى أن قدرة الإنسان على أن يحلم وأن يؤمل نعمة جليلة من نعم الله تعالى : فما أشقى مجتمعاً لا يعرف أفراده الأحلام والآمال !

* * *

وإذا وهب الإنسان حاسة الاتصال بالواقع والسمو عليه فى آن واحد أصبحت الحياة لديه عبارة عن شعور مباشر بالحياة ذاتها . ولذلك يرفض أن يكون وجوده منوطاً بمذهب معين من المذاهب الاجتماعية أو السياسية المغلقة ، بل يرد تلك المذاهب جميعاً إلى فلسفة واحدة واعية هى : تأليف أصيل بين الواقعية والمثالية يرمى إلى حياة إنسانية سعيدة فاضلة .

ونحسب أن المثالية ، فردية كانت أو اجتماعية ، تحقق للإنسان كرامته ، وتميزه عن الحيوان من عدة وجوه : تميزه بدوام رغبته فى الاستطلاع ، ودأبه على البحث والاستقصاء ، وتميزه بالحركة نحو الفكرة والمثال ، أى نحو « الواجب » ، ونحو « ما حقه أن يكون » ، وتدعوه إلى تخطى « الأمر الواقع » دون وقوف عند الحاضر والمباشر ، وبعبارة أخرى تستثير فى نفسه ملكة الأحلام والآمال ، وتحمله على ألا يتأثر بما يحيط به تأثراً آلياً سلبياً يجرى على وتيرة واحدة ، وتبعث فيه القدرة والحرية على أن يحدد موقفه واستجابته ، وأن يغير ما بنفسه وبيئته وفقاً لإرادته .

ولا جرم أن شيوع المثالية فى المجتمع يحقق للمواطن المرح والتفاؤل فى حياته . ولذلك كانت الفلسفات المرحة المستبشرة المتفائلة أقوى دعائم المجتمع وكان أصحابها من أشد أعوانه ، وأعمقهم فهماً لمطالب الإنسان ومطامحه .

وإذا كان الائتلاف بين الواقع والمثال أمراً ضرورياً لـكل مجتمع إنسانى سليم فهو للمجتمع الاشترا كى العربى ألزم وأوجب : ذلك لأن « المجتمع العربى » حقيقة عيانية واقعة ، أى حقيقة متصلة بالإنسان المعيّـن الذى يحيا فى عالم الواقع حياة مكانية زمانية محدودة . أما « الاشترا كية » فهى فـكرة أولاً ، أى حقيقة مجردة مثالية موجودة فى عالم الأذهان وجوداً غير مشخص ولا مقيد بقيود الزمان والمـكان .

روح الاشترا كية العربية :

وعندنا أن معنى الاشترا كية العربية ، على ضوء ما قدمنا من الجمع بين المثالية والواقعية ، وعلى نحو ما تبينا فى «الميثاق» العربى وفى تصريحات صاحب « فلسفة الثورة » ، يمـكن أن يلخص فى المبادىء العشرة التالية ، وكلها مبادىء جوانية لا نزاع فى أصالتها :

١ — أن نسلم لـكل واحد بحقه فى أن يسعى إلى السعادة ، وأن ينال جميع ما يستطيع أن يظفر به فى الحياة من متع روحية ومادية .

٢ — أن نجعل شعارنا فى الحياة أن تـكون مصلحتنا الشخصية متكافئة مع مصلحة غيرنا ، ومن ثم أن نتألم لآلام غيرنا من وجود الظلم والبؤس ، الناشئين من عدم المساواة الاجتماعية ، وإن لم يقع علينا ظلم أو لم يمسسنا ضر ، فإن « الغير فى الحقيقة هو نحن » ، كما قال الحـكيم القديم .

٣ — أن نهيء للمجتمع — الذى هو حلف بين الناس من أجل الحياة — أن يضع فى متناول جميع أفراده وسائل متساوية وفرصاً متكافئة للنمو نمواً كاملاً متنوعاً متفاوتاً ، وفقا لتفاوت أذواق الأفراد ومواهبهم واستعدادهم .

٤ — أن ننشد القضاء على « الامتيازات » ، أى إقامة المساواة الحقيقية بين الناس فى المجالين الاقتصادى والسياسى .

٥ — أن نعمل على محو « الطبقية » ، أى أن نسعى إلى إلغاء تلك الفروق الاجتماعية التى تقسم أفراد المجتمع إلى أغنياء وفقراء ، ومحظوظين ومحرومين ، وحاكمين ومحكومين ، وعاملين وعاطلين ، بحيث لا يصبح هناك إلا طبقة واحدة ، أعضاؤها جميعاً — ما عدا المسنين والمرضى والعاجزين — مكلفون وقادرون على أن يعملوا فيه بأنفسهم ، دون أن تتاح لهم الفرصة لاستغلال غيرهم فى العمل لمصلحتهم أو بدلاً منهم .

٦ — أن نحاذر من أن يكون اتجاهنا إلى المبادىء الاشتراكية تمهيداً لانتصار حزب معين ، أو سيادة هذه الفئة من الشعب أو تلك ، بل أن يكون دعامة لقيام نظام يكفل تحقيق الترابط والانسجام بين مختلف جوانب النشاط الإنسانى من أجل مصلحة المجموع ، ويكفل بين أهل الوطن الواحد قيام تبادل للخدمات ، بدلاً من تعارض النزعات والإرادات ، وقيام تآزر بين المصالح عوضاً عن تصارع الأنانية وحب الذات .

٧ — أن نفهم أنه لابد لتحقيق هذا الغرض من الإدراك العميق لمعنى « المشاركة » و « الاشتراك » ، أقصد اشتراك الناس بعضهم مع بعض ، ومشاركة بعضهم لبعض ؛ وبعبارة أخرى أن نفهم أنه إذا كانت الملكية بالنسبة لكل فرد شرطاً وضماناً للاستقلال ، فالوسيلة الوحيدة لكى نجعل كل واحد مالكا ، هى أن نكفل له نصيبه من الثروة الفردية فى الثروة الجماعية .

٨ — أن ندرك أن الاتجاه إلى الاشتراكية هو التسليم بأن كل عضو فى المجتمع يجب أن يعتبر مساهماً فى شركة واسعة ؛ وأسهمه فيها عبارة عما يقدمه لها من إخلاص فى الجهود والخدمات ، وأرباحه منها هى ما يعود

عليه من نصيب فى الدخل العام بعد توزيعه توزيعاً عادلاً بين جميع مَن يكونون قد عاونوا فى تكوينه .

٩ — أن ندرك أن روح الاشتراكية تقتضى أن تصبح الحرية أمراً واقعياً فعلياً ؛ وذلك بقيام تنظيم جديد ، بمنح الأطفال جميعاً فرصة واحدة أو نقطة بداية واحدة ، ويفتح للناضجين من أبناء الوطن أبواب الوظائف والمهن المختلفة ؛ وهذا التنظيم مهمته أيضاً أن يحطم سيطرة من يملك على من لايملك ، ويحدّ تدريجياً من سلطان الناس على الناس ، ويسير بهم شيئاً فشيئاً نحو المجتمع المثالى الذى يعمل فيه كل واحد مايجب عليه أن يعمل ، دون قهر من أحد ، ودون خضوع إلا لسيادة ضميره وعقله .

١٠ — والمبدأ الأخير أن نعتقد أن هذه المبادىء الاشتراكية الجديدة مطابقة فى روحها لمطامح كل قلب كريم ، وملاءمة لمطالب كل عقل سليم ؛ وأنها فوق هذا وذاك ، متمشية مع العلم والدين والتاريخ .

وليست روح الفلسفة الاشتراكية تقريراً لهذه المبادىء العشرة فى اعتقادات خامدة أو تمنيات صامتة ، بل هى تعبير عن ذلك الدفع الثورى الاجتماعى فى أقوال وأفعال ، فى فكر متدبر متأمل وعمل هادىء هادف ، بلا خوف ولا تخاذل ، وبلا مزايدة ولا تهريج ، لتحقيق إصلاح شامل فى الأذهان والأخلاق والعادات والقوانين .

وروح الفلسفة الاشتراكية أخيراً هى تهيئة المجتمع الحالى للمقتضيات الناشئة من الأحوال الجديدة للإنتاج والاستثمار ، وإعداده لإرساء قواعد المساواة والديمقراطية والعدالة ، بحيث يسير نحو مجتمع جديد ، لا أقول مجتمعاً نهائياً وكاملاً ، بل أقول نحو مجتمع يتجه على الدوام إلى ما هو أفضل ، مجتمع يحقق الالتئام الوثيق بين الحرية والتعاون ، بين الثروة العامة والمساواة فى الدخول الفردية، بين الأخلاق والثقافة ، وبين العدالة والسعادة .

دور المثقف فى المجتمع الفاضل

مجتمعنا الجديد مجتمع اشتراكى عربى ، وتتميز اشتراكيته عن غيرها بخصائص واضحة :

إنها اشتراكية لم تقنع بمسايرة طبيعة البلاد العربية وجوها الاجتماعى الخاص بها فحسب ، بل أرادت كذلك أن تتمشى مع تعاليم الدين الحنيف ، ومع ما نسميه بالرأى العام والوعى الجماعى . والاشتراكية العربية ليست نظريات ولا « إيديولوجيات» ولا قوانين ولا مظاهر ، بل هى أصول عقيدة قد استقرت فى النفوس ، وجرت مجرى الطبائع . فأصبحت فلسفة ثورة إنسانية تتمثل فى العطف على المحرومين والمظلومين ، والاستنكار للمحتكرين والمستغلين ، وتؤمن بسيادة الشعب والمساواة بين المواطنين .

وما دامت الاشتراكية العربية تريد أن تكون الحقوق مكفولة للجميع ، فمن الطبيعى أن يعمل دعاتها على تغيير النظم التى ثبت بالاستعمال أنها تسىء إلى جمهرة الناس . ومن الطبيعى كذلك أن تنظم الملكية تنظيماً اشتراكيا جديداً يحقق تكافؤ الفرص ، ويستبعد رذائل الأغنياء وشقاء الفقراء على السواء .

والاشتراكية العربية اشتراكية روحية عقلية ، قانونها المحبة والصفاء ، ودستورها العقل والحرية ، وغايتها العدالة الاجتماعية . وهل هنالك شك فى اشتراكية الإسلام ؟ وقد دعا القرآن إليها ، ووردت الأحاديث بالحث

عليها ، وسار المسلمون على نهجها فى عهد النبى وأكبر خلفائه ؟ وقد شرع الإسلام الزكاة درءاً لجشع الأنانيين ، ودفعا لحقد الفقراء على أرباب الثراء ، وتمكيناً للمحبة والتعاطف بين الناس : تلك بعض سمات الاشتراكية العربية .

معنى الثقافة :

فلنحاول الآن أن نلقى ضوءاً على دور المثقفين فى ظل المجتمع الجديد القائم عليها . ولست أريد هنا أن أخوض فى حديث عن الثقافة والمثقفين ، ولكنى أود أن أنبه إلى أن المثقفين ليسوا طائفة معينة من الأمة تخصصت فى فروع المعارف المختلفة : فقد يكون الشخص عالما طبيعياً ، أو رياضياً ، أو مهندساً ، أو طبيباً ، أو عالما بالاجتماع أو الفلسفة أو القانون ، وقد يكون ممن حصلوا على شهادات دراسية أو درجات جامعية ، ولا يدخل مع ذلك فى عداد المثقفين : ذلك أن الثقافة ليست معلومات محفوظة ولا تطبيقات منقولة ، بل هى فى مفهومها الصحيح شىء يتجاوز المهارة أو البراعة فى أى ناحية من نواحى العلوم النظرية أو العملية . والثقافة الحقيقية هى ما يتبقى لنا بعد أن نكون قد نسينا ما حفظنا . إنها مرادفة فى نظرنا لحضور الوعى ، ويقظة الروح ، وهما لا يكونان إلا مع الضمير الحى ، والعقل الناضج ، والقلب السليم . ومتى استيقظ الوعى فى الإنسان أصبح النظر والعمل عنده أمرين متلازمين لا يفترقان ، وأصبحت حياته مصداقاً لأفكاره ، فبعُد عن الآلية والأنانية ، وقصد إلى الغايات بأفضل الوسائل ، واتجه إلى الجوهر والمخبر دون الوقوف عند المظاهر والأعراض .

والأساس المتين الذى تقوم عليه الثقافة الواعية ، ثقافة القلب والعقل والحس ، هو الاعتقاد بالقيم الروحية والمبادىء الأخلاقية : فلسنا نتصور

مثقفاً واعياً لا تصدر أفكاره وأعماله عن يقين راسخ بأن الثقافة — كالحضارة — تقوم على الإيمان ، أى على الرابطة الأخلاقية التى تدفع الناس إلى أن يفكروا ويعملوا ، متساندين مرتفعين على بواعث الأنانية والأثرة ، متخطين نوازع المصلحة المادية المباشرة .

دور المثقف فى المجتمع :

١ — الإنسان والمجتمع : الإنسان مجعول لكى يحيا فى جماعة ؛ وواجبه الأول أن يعيش فيها : ولو أن إنساناً عاش منعزلاً عن الناس لما كان إنساناً تاماً ، ولكانت حياته فى تناقض مع نفسه .

والإنسان المثقف منوط برساله اجتماعية عليه أن يؤديها ؛ إنه مقتنع بأن وجوده يكمل وجود الآخرين . صحيح أنه حين يعمل يكون فى شبه خلوة روحية ، بمعنى أن يعمل فى صدق وإخلاص ، جاعلاً نصب عينيه الإتقان والكمال ، وكأنه خارج حدود الزمان والمكان ؛ فلا يتعجل النتيجة ، ولا يجارى « الموضة » ، ولا يلتمس الشهرة ، ولا ينشد المنفعة . ولكن يجب على المثقف من أجل الإتقان أن يعيش مع الناس ، بمعنى أن يفتح قلبه وعقله وحسه لشئون المجتمع ، وينمى تجاربه مع الناس والأشياء ، فيدخرها فى نفسه ليقتبس منها ما شاء حين يشاء ، ويضفى عليها من عنده قوة جديدة تفصح عنها وتجعلها تجارب إنسانية تنفع الناس .

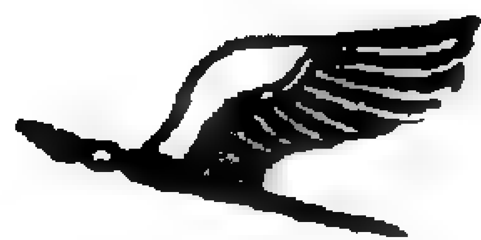
٢ — المثقف يتألق فيه نور العقل : وكل وظيفة فى المجتمع لازمة لحياة المجموع ولكرامته ، وهى لذلك تستحق احترامنا وتقديرنا . ولكن المثقف يجب أن يكون عنده من التواضع بمقدار معرفته للمسافة التى بينه وبين المثل الأعلى . ولذلك تعيّن على المثقف أن يشغل فى المجتمع وظيفة مرموقة هى توجيه

الآخرين وهدايتهم . والمثقف بحكم وعيه المستنير ، تكون رسالته السعى الدائب إلى تقدم المجتمع وإسعاده : فالمثقف هو ذلك الذى يتألق فيه على الأصالة نور العقل ، ووظيفته فى جوهرها اجتماعية أخلاقية .

٣ — المثقف والقدوة الحسنة : على أن المجتمع لا يتطلب من المثقف لكى يؤدى رسالته أن يكون عارفاً فحسب ، بل أن يكون على الخصوص فاضلاً : لا يتطلب أن يكون قد وصل إلى أعلى درجة من الثقافة فحسب ، بل إلى أعلى درجة من الأخلاق فى عصره . وإن واحداً لا يستطيع أن يزهو بنجاح دعوته لإصلاح الآخرين ما لم يكن قد بدأ بإصلاح نفسه : فإننا لا نحمل الناس على الخير عن طريق المواعظ والخطب ، بل نؤثر فيهم تأثيراً فعالاً عن طريق السلوك الحميد والقدوة الحسنة .

٤ — المثقف وتزكية الشعور بالمثل الأعلى : والإنسان تزيد واجباته على قدر ما يكون لديه من وعى واستنارة . والمثقف الواعى يجعل جهده أن يزكى فى نفوس الناس الشعور بالمثل الأعلى — لا ذلك الشعور الغامض المضطرب الذى يتجلى تارة فى تأوهات وشكايات ، ويتجلى تارة أخرى فى تبرم وتمرد — بل يزكى فيهم الشعور الذى استضاء بنور العقل ، فأصبح حرية نابعة من الذات ، ووعياً للحقوق والواجبات : فهو يعلمهم وعياً للحقوق ، حتى لا يستغلهم المستغلون ، وحتى لا يكونوا أذلاء مستعبدين ؛ ويعلمهم وعياً للواجبات ، حتى يتعاونوا فيما بينهم وحتى يبذلوا جهودهم من أجل المجموع ؛ فإذا توهم البعض أن الاشتراكية هى أخذ بغير عطاء ، واكتساب حقوق دون أداء واجبات ، فلن تكون الاشتراكية حينئذ خيراً من الرأسمالية المستغلة .

٥ — قادة أيقظوا الوعى الاشتراكى فى أممهم : ولدينا أمثلة طيبة لأعلام المثقفين فى الشرق الإسلامى ، قاموا خير قيام بهذه المهمة الخطيرة ، مهمة إيقاظ الوعى الاشتراكى فى الفرد وفى المجتمع : جمال الدين الأفغانى ، ومحمد عبده ، وعبد الرحمن الكواكبى ، ومحمد إقبال — كلهم قد وجهوا عنايتهم إلى هذه المسألة بالذات ، فكانت عندهم أساساً لدعواتهم الإصلاحية من دينية أو اجتماعية أو سياسية ، فنظروا إلى الدين على أنه فى صميمه إيمان بالله ، وثقة فى النفس ، وولاء للوطن .



استئناف أشواط جديدة

الدين هو البعد الجوانى للإنسان

المثالية الجوانية دعامة كل ثورة واعية

الدين هو البعد الجوانى للإنسان

للفيلسوف الألمانى الكبير « كانط » كلمة مأثورة أحب أن أقدمها فى ختام هذه الجولة . قال رحمه الله وجعل الجنة مأواه : « أمران يستثيران إعجابى : السماء ذات النجوم من فوقى ، والقانون الأخلاقى فى قلبى » .

ويخيل إلىّ أن شيخ الفلسفة الحديثة قد أراد بهذه العبارة الوجيزة أن يشير إلى أمرين عظيمين : كان وما زال لهما فى حياة الإنسان الواعية قيمة عالية : الأول مشهد الكون العجيب الذى يدل على أن هنالك قوة روحية عظيمة ، تفوق قوى الطبيعة وتقوم على تدبير الكون كله ؛ والثانى مشهد الضمير الإنسانى ، ذلك « الصوت الداخلى » — كما يسميه الشاعر الألمانى « شلر » — ذلك الصوت الذى يملى على المرء ماينبغى أن يعمل لكى يحيا حياة فاضلة .

المشهد الأول ينحو بالإنسان إلى الاعتقاد بما يجاوز العالم المحسوس . أو « عالم الشهادة » ليتجه إلى ماوراءه ، وهو مانعبر عنه باسم الدين . أما المشهد الثانى فينحو به إلى اتخاذ قاعدة ثابتة للحياة المثلى ، تجعله يرتفع على نفسه ، وهو مانعبر عنه باسم الأخلاق .

* * *

الإنسان مشغول بالاعتقاد :

وليس بالإنسان حاجة إلى أن يدرس تاريخ الفلسفات أو الأديان أو الأخلاق أو الفنون ، لكى يتبين روعة هذين المشهدين وأثرهما العميق ، لا فى حياة الفرد وحده بل فى حياة المجتمع الإنسانى كله :

فالإنسان منذ وجد على الأرض ، كان طلعة دائماً : يريد أن يخترق حجب العالم الحسى ، عالم المظاهر والشخوص ، لكى ينفذ إلى حقائق الأشياء ودخائل النفوس . وتلك سمة ثابتة من سمات الروح الإنسانى فى كل مكان ، ومطلب أصيل من مطالبه فى كل عصر . وسواء كان الإنسان مؤمناً أو ملحداً ، وضعياً أو مثالياً ، أخلاقياً أو متمرداً على الأخلاق ، فهو دائماً مشغول بالاعتقاد لا يستطيع أن يطرح معتقداً إلا لكى يحل محله معتقداً آخر ؛ وهو ، برغم المظاهر ، حفىّ بالمثل الأعلى ، أو بالأجمل والأمثل فى نظره ، ولا يستطيع أن ينبذ مذهباً إلا لكى يتخذ بديلاً منه يراه أفضل ، وهو على أية حال معنىّ بتقويم الأشياء والأعمال ، طبقاً لفكرة مرسومة فى نفسه ، ملأت وعيه وقلبه : وذلك ماقد سميته بالبعد « الجوّانى » للإنسان ، ذلك البعد الذى من شأنه متى أدركناه أن يرفع الغشاوة عن أعيننا ، فنكشف من أسرار نفوسنا وعجائب حياتنا وحياة غيرنا ماهو خليق أن يفتح أبواب وعينا لذاتنا وللعالم ، ويفسح مجالى بصائرنا وأبصارنا .

* * *

جوهر الدين الإيمان بالله وبالغيب :

لقد حار العلماء والفلاسفة واللاهوتيون فى الوصول إلى تعريف جامع للدين ، يبين حقيقته ويحدد عناصره . ولكن قصارى مانقوله فى هذا

المقام على سبيل « الرسم » لا « الحد » — بتعبير مناطقة العرب — هو أن أساس الدين على الإطلاق إنما هو الإيمان بأمر « وراء » هذا الوجود الظاهر الحاضر ، أمر غيبي خارق للطبيعة ، مجاوز للآنى وللمكانى ، متصل بالأبدى اللازمانى . إن ماهيته فيما عبر بعض الباحثين المعاصرين هى « التميز بين عالمين مختلفين اختلافا جوهرياً ، أو هو الإيمان بنوع من الموجودات أسمى من سائر الأنواع فى عالم الشهادة » .

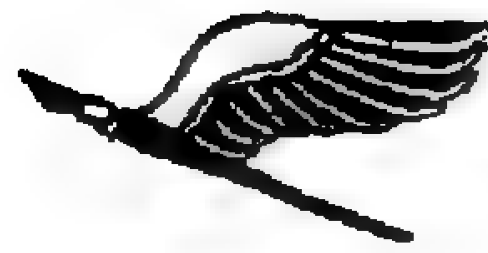
وإذن فالدين متميز بالاعتقاد بأن فى العالم « ثنائية » ، أعنى عالم الطبيعة وعالم الروح ، أو عالم الشهادة وعالم الغيب . لذلك كان الإنسان المستمسك بعرى الدين مشدوداً بين عالمين ، عالمه الروحى الجوانى الذى يحسه زاخراً بالحدوس والأفكار والطاقات ، وعالمه المادى البرانى الذى يقتضيه أن يشارك شئون الجماعة بأوفى نصيب . ويظل الإنسان المتدين مشدوداً بينهما حتى يهتدى إلى الطريق الذى يعينه على أن يوفق بين أعمق حاجات الروح وبين ألزم واجبات المجتمع .

هذا الإيمان بما وراء العالم العيانى هو الحقيقة الجوهرية التى تنبثق من أعماق النفس الإنسانية ، والتى لاتنشأ من معرفة الوقائع المادية وإن تكن هى وحدها التى تضىء تلك الوقائع بضياء يفوق كل ضياء . إنها حقيقة «لازمانية»، أعنى أنها ليست حقيقة زمان بعينه ، بل حقيقة الأزمان جميعاً . وهى موجودة موصولة فى قلوب الناس خلال العصور ، ولكنها لا تتصل ولاتتجدد إلا بالجهد الدائب والإلهام الشخصى ، إلهام أولئك الأفذاذ الذين يؤلفون حلقاتها التى لا تتناهى .

فالدين من حيث هو دين ، يوجه الإنسان إلى ذلك البعد الجوانى فيه : يدعوه إلى الإيمان بقوة غيبية فائقة ، ويدعوه إلىالإيمان بوجود إلـه قدير ،

وجوده هو مصدر كل وجود ، وسلطانه أعلى من كل سلطان : ذلك الإيمان روح الأديان جميعاً ، وسر حياتها ومناط الائتلاف بين إلهاماتها ، وهو البداية والنهاية لكل علم وعرفان .

فى القرن الماضى قال الفيلسوف الألمانى « شوپنهور » إن الإنسان حيوان ميتافيزيقى . ونستطيع نحن أن نقول مع الفيلسوف المعاصر «برجسون» أن الإنسان « حيوان دينى »، وأن مثل الذين لايشعرون بذلك البعد الجوانى فيهم كمثل من يعجزون عن تقدير روائع الفن الجميل ، لفقدانهم حاسة التذوق الجمالى .



المثالية الجوانية

دعامة كل ثورة واعية وإصلاح مستنير

المثالية والواقعية لفظان فلسفيان ، ولكنهما دائران على ألسنة الناس هنا وهناك : فالناس يصفون شخصاً بأنه « مثالى » إذا كان فى فكره وفى عمله حريصا على ترسم الصورة الكاملة ، ساعيا إلى تحقيق المثل الأعلى . ويصفون شخصا بأنه « واقعى » إذا كان فى آرائه وتصرفاته ملتزماً حدود الممكنات القريبة الحصول ، حاسباً حساب الواقع الملموس .

أما الفلاسفة فيستعملون لفظ المثالية استعمالاً يختلف عن استعماله الشائع اختلافاً بعيداً . وقوام المثالية عندهم مذهبان :

المذهب الأول « قطعى » قديم ، وهو المذهب الأفلاطونى الذى انبعث من أبى الفلسفة القديمة «سقراط» ، وثبتت دعائمه بجهود تلميذه«أفلاطون»، وظلت ذكراه ماثلة فى الأذهان على درجات متفاوتة إبان العصر الوسيط . ويرى هذا المذهب أن الأفكار والمعقولات ، أو « المعانى » و « المثُل » موجودة وجوداً هو أسمى من الوجود المحسوس ، لأنها هى المبادىء النموذجية الأصيلة للأشياء .

والمذهب الثانى فى المثالية « نقدى » حديث ؛ وهو المذهب الكانطى الذى مهد له أبو الفلسفة الحديثة « ديكارت » فى مبدئه المشهور باسم « الكوجيتو » (أفكر فأنا إذن موجود) ؛ وأبرزه « بركلى » فى تقريره بأن « الوجود هو كون الشىء مدركا » (بفتح الراء) ؛ ثم شيده « كانط » بناءً شامخاً على أساس من نقد العقل فى جوانبه الثلاثة : النظر والعمل والذوق

ويرى هذا المذهب أن الأشياء ليست سوى انطباعات حسية أو أفكار ؛ وإنما تتحقق فى الوجود على نحو ما ، أى باعتبارها تمثلات ذهنية . والأشياء ليست موجودة بذاتها وجوداً مستقلاً عن القوة « الناطقة » ، أى القوة المتعقلة التى تدركها ، بل وجودها مستفاد من هذه القوة ذاتها .

هذان إذن ضربان من المثالية متميزان . ولكنى هنا سأوجز حديثى عنهما ، ناظراً إليهما على أنهما رمزان يرمزان إلى إمكانيتين مذهبيتين تتجاوزان الوجود المعيّن الذى تحقق لهما فى شخصى أفلاطون وكانط على مدى التاريخ .

ولئن يكن بين المثالية القديمة والمثالية الحديثة وجوه اختلاف كثيرة ، فإننا نستطيع أن نلاحظ أننا ، فى كلا الضربين من المثالية ، نجد « الفكر » مستقلا عن « الموضوعات » والأشياء . ومن وجهة النظر هذه لا تستطيع المثالية أن تقبل أن يكون للأشياء وجود فى ذاتها ، مستقل عن الفكر : لأن ماهو « خارج » الفكر لا يمكن أن يكون متعقَّلاً ، وبالتالى لا يكون شيئاً عندنا . و « الذات العارفة » إنما « تفكر » ، أى تعقل الأشياء بالفكر ؛ وأداة الفكر فى التعقل هى الأفكار ؛ وإذن فلا شىء هنالك سوى الأفكار . والأمر بعد كما ارتآه الفارابى وديكارت وكانط ، حين أكدوا جميعاً أن الفكر هو الواقعة الأولى ، وهو أولى المعطيات : فإن كل تفسير وكل قضية إنما تفترض وجود الفكر ؛ وهذا شىء أصبح مسلماً به عند الخاصة والعامة على السواء . ألسنا نسمع الناس يصفون من يقول كلاماً ليس وراءه معنى محصل بأنه كلام «فارغ» ؟ وإذن فالناس ، فى شرق وغرب ، يسلمون بأنه لا بد من فكر وراء كل قول . وهذا ما يذهب إليه الفيلسوف

على العموم ، والفيلسوف « المثالى » على الخصوص ، والفيلسوف المثالى « الجوانى » على الأخص . وكل ما فى الأمر أن الفيلسوف المثالى لا يقف عند هذا الأمر موقفاً سلبياً أو متردداً ، وإنما يعقد النية والعزيمة على أن يفسر كل شىء بالفكر .

وإذن فقد جاهد كل من « أفلاطون » و « كانط » للوصول إلى المبادىء العقلية لكل معرفة إنسانية . وقد دأب أفلاطون على النصح لكل متفلسف أو سائر على الطريق بأن يأوى إلى كنف الأفكار والمُثُل ، لكى يجد فيها حقائق الأشياء . و « الثورة الكوپرنيقية » التى حدثنا كانط عنها ، قوامها أن نرتب « الموضوعات » أو الأشياء وفقاً للمعانى « والأفكار » ، وبعبارة أخرى أن نعمل على أن يكون « ما بالأعيان » مطابقاً « لما بالأذهان » ، كما يقول المتكلمون الإسلاميون .

ولما كانت المثاليتان الأفلاطونية والكانطية تريان أن الفكر مقدم على الوجود ، مشرّع للأشياء ، ونموذج للموضوعات ، فإن «إدراك» الوجود هو الوجود نفسه . والحقيقة بطبيعتها « جوّانية » ندركها فى أنفسنا ، ولا سبيل لنا فى الإدراك سوى النفس . ولئن يكن سقراط قد قال قولته المشهورة «اعرف نفسك» ، فقد صرّح كانط بأن «عصرنا لم يعد يريد أن يطول به أمد التلذذ بظاهر المعرفة وقشورها » ، بل يريد أن يمحص شرائطها الداخلية وقوانينها الأبدية .

وإن من مآثر المثالية الحديثة أنها قصرت نظرها على الأفكار الإنسانية ، وجعلت المثال كامناً فى الأشياء الخارجية ، والتمست وحدة المعرفة فى الوعى الإنسانى . وإننا لنحمد لها أنها تتطلب الوحدة فى الفكر وتلتمس التفسير بالفكر : وهما عندنا أمران ملازمان لكل قصد فلسفى سليم .

لقد صدق الفارابى ، وديكارت ، وبركلى ، وكانط ، وضل المتعجلون والسطحيون ! ما من شىء يستطيع الإنسان أن يدركه أو أن يناله حقا بدون الفكر ، وما من صورة يستطيع أن يتبينها خارج الوعى .

ولكن هذا لا يعنى أن المثل الأعلى الذى تنشده العلوم الحديثة — المعقولية — كاف واف بتعريف الفكر : إن الفكر الذى يستكفى بذاته إنما هو علم الله — سبحانه — وكل فكر إنسانى إنما هو علاقة مطردة بين « ذات » و «موضوع » . وقد كان كانط محقا ـ ولا ريب ـ حين أعلن أن « تصورات بغير حدوس تكون فارغة ، وأن حدوساً بغير تصورات تكون عمياء » .

ولا جرم أن الفكر الإنسانى يضلّ عن سبيله إذا هو أغفل معطيات الوجود الخارجى أو غفل عنها . فن الخطأ أن يُظن أن المثالية تنكر وجود الأشياء فى الخارج أو الأعيان ، ولو أن مبدأ المثالية كان مفهوماً على حقيقته وكما ينبغى أن يفهم ، لاقتضى ذلك الفهم أن يؤخذ فى الاعتبار الجانب الموضوعى فى التجربة الإنسانية .

لقد جرى العرف عند فريق من الفلاسفة الواقعيين بأن يعرفوا « الحقيقة » بأنها مطابقة الصورة التى فى الذهن للشىء الموجود خارج الذهن . ولكن مما هو واضح لأدنى تأمل أن الانسان لا يستطيع أن يخرج من مجال الفكر لكى يكتشف مطابقة الفكر للوجود الخارجى ؛ وواضح كذلك أن الحقيقة لا يمكن أن تكون موجودة خارج الفكر ؛ فليست الحقيقة شيئا « برّانيا » عن الفكر ، بل هى « جوانية » فيه : لأن النموذج أو المثال الذى يراد للفكر أن يطابقه موجود على نحو ما ، فى الفكر نفسه ، وإن يكن بلوغه مشروطاً بشروط معينة .

المثالية إذن مثاليتان ، يمثلهما أفلاطون وكانط على مستويين مختلفين : كلتاهما تؤكد استقلال الفكر وصدارته بالقياس إلى الأشياء والموضوعات . لكن الفكر عند أفلاطون هو فكر « المطلق » وما هو « بذاته » ، أى الله تعالى ، فى حين أن الفكر عند كانط إنما هو فكر « النسبى » ، وما هو « لذاته » أى الإنسان ؛ فيمكن أن يقال على سبيل الإجمال إن المثالية الأفلاطونية « لاهوتية » ، فى حين أن المثالية الكانطية « ناسوتية » — إن صح أن نستعير تفرقة الصوفية الإسلاميين بين عالم اللاهوت وعالم الناسوت .

ومما تقدم يتبين أن السمة الأولى فى كل مثالية هى أنها تفسر « الواقع » الذى نواجهه على أنه ذو «معنى» ، وأن له « قصداً » ، وأن فيه « جوّانيةً » خفية من وراء مظهره الخارجى المحسوس . والمثالية تفترض أن هذا المعنى الجوانى هو قوام الواقع وحقيقته وماهيته ؛ وأحسب أن هذا هو المعنى الذى أراده « هيجل » من قوله : « الواقعى كله عقلى ، والعقلى كله واقعى » .

ومهما يكن الحكم على المذاهب المثالية الحديثة فإن منهج مثاليتنا الجوّانية ، فى استنادها إلى الوعى الإنسانى ، ودعوتها الفكر إلى الالتفات إلى ذاته ، ليجد فيها سبب الأشياء ومصدرها ، وفى توجيه النظر الفلسفى إلى الاحتفال بالمعنى والمثال والفكرة والقيمة — منهج لا يزال كبير الأهمية لفهم العالم وفهم الإنسان ، فضلاً عن أنه يفسح المجال لترسم المثل الأعلى ، وتخطى « ما هو كائن » إلى « ما حقه أن يكون » ، ويبث الإيمان بقدرة الروح الخالص على مجاوزة حدود الواقع فى المكان والزمان ، واليقين بحرية الذات الواعية فى إصلاح الفرد والجماعة .

إن الجوانية من حيث هى فى صميمها فلسفة وعى ، قد اتخذت لنفسها الشعار الإسلامى العملى ، شعار « الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر » ،

ورأت هذا المبدأ « فرض عين » لا فرض « كفاية » ، وجعلته مبدأ من مبادىء الوعي الإنساني ، الذي يعني الناس كافة : لأن الضرر الناشىء من ذيوع المنكر في مكان من العالم يصيب الأمة كلها بل الإنسانية بأسرها . ولا خلاف اليوم في أنه عند الاشتباه في وجود وباء من الأوبئة ، يتعين على القائمين بالأمر أن ينشئوا المعازل الصحية ، وأن يدققوا المراقبة خشية العدوى . ولا أحسب أن أحداً ينازع في أن الأمراض النفسية والآفات الأخلاقية والاجتماعية أخطر وأبلغ ضرراً من الأمراض البدنية : لأن هذه مرئية ظاهرة فنستطيع أن نتجنبها وأن نتخذ أسباب الوقاية منها ، وأما تلك فخفية متسللة تسير جحافلها محجوبة عن الأبصار ، ومن هنا كانت أشد فتكاً . فالمثالية الجوانية إذا دعت إلى مراقبة النفوس ، ورعاية المثل ، ومراجعة القيم ، فليس في هذا دعوة للإنسان إلى ترك العمل أو اعتزال العالم ، فيكون عالة على غيره مفتقراً إليهم ، بل إن موقفها من أول الأمر دعوة كل واحد إلى ممارسة الحرية ، ومن ثم السعي والتشمير والمغامرة في الدنيا ، وبعبارة أخرى دعوة إنسان الغد إلى إصلاح جوانيه حتى يصلح الله برانيه .

الجوانية فلسفة وعي شامل مستنير ، يتبعه عمل بناء خلاق . وأعلام هذه الفلسفة وممثلوها هم صناع التاريخ الإنساني ، ومشيدو دعائم البطولة . ولا غرو أن يكون ذلك شأنها ، ما دامت كما قلنا فلسفة تشيد بالقيم الروحية والمثل العليا ، وترى أن لا حياة لفرد ولا لجماعة بدونها : والتماس القيم والمثل لا يتحقق إلا مؤسساً على دعائم الصدق في القول والإخلاص في العمل .

من أجل هذا قلنا إن الجوانيين لا يستطيعون أن يخاطبوا إلا النفوس الممتازة ، ولا أن يسمعوا أصواتهم إلا للضمائر الحية . ولست أشك لحظة في أن كل صاحب رسالة صادقة أو صاحب دعوة خالصة ، دينية كانت

أو سياسية ،قد حقق لأمته نصراً أو حصل للإنسانية كسباً — قد عاش هذه الفلسفة عمقاً وارتماعاً ، وعاناها فى حياته معاناةً جعلته يسمو على نفسه وينكر ذاته ، فيستوى عنده مدح الناس أو ذمهم ، ويصبح حاله بحيث « ينسى رؤية الأعمال فى الأعمال » ، ولا يعبأ بأجر عاجل أو جزاء آجل .

وبعد فإن فلسفة تحاول أن تزاوج بين « الذات » و « الموضوع » ، وأن تجمع بين العقل والقلب ، وأن تؤلف بين النظر والعمل ؛ وتدعو فى سير الفكر وسلوك الحياة إلى خلوص النية ، و «استواء السر والعلانية» ، ومجانبة الرياء والتظاهر ؛ وتعتدّ فى تربية الشخصية وتهذيب النفس بالقدوة الحسنة والمثل الطيب ، اعتقاداً منها أن تأثير الأفعال أشد وقعاً من تأثير الأقوال ؛ وتجاهد فى تبصير أبناء العصر بأن مباينة البرانى للجوانى هى مصدر كثير من آفات المجتمع ، وأن العنصر الإنسانى أساسى فى حل المشكلات السياسية ، وأن الأديان قادرة على هداية الإنسان ، وأن كل إصلاح حقيقى يتطلب تغييراً فى المحور لا تغييراً فى الكم والمقدار — إن فلسفة هذا شأنها لهى فلسفة ثورية إصلاحية معاً : أما الثورة فتريد القضاء على الفساد الطاغى الناشىء من إهدار القيم العالية التى عاشت عليها الإنسانية الواعية زماناً قبل أن تجىء حضارتنا المادية إلى الوجود ؛ وأما الإصلاح فيبغى مواجهة الأزمة التى يعانى منها الجيل الحاضر ، ومنشؤها فقدان الروح وضياع الإيمان وغربة الإنسان .



ملاحق

الجوانى والبرانى فى اللغة العربية

الجوانية الأخلاقية عند الغزالى

الجوانية فى أدب العقاد

الجوانية فى نظرة العقاد إلى تعاليم المسيح

الجوانى والبرانى فى اللغة العربية

قد اتضح للعارفين من أول الأمر أننى اشتققت إصطلاح « الجوانية » من « الجوانى » ، وهو لفظ استعمل فى العربية للدلالة على معانى الباطن ، والداخل ، والكامن ، والمستتر ، والجوهرى ، والأصيل .

ولكنى أود فى هذا التذييل أن أطمئن القارىء أو السامع الذى يساوره أقل شك فى مشروعية استعمالى لهذا اللفظ ، ولمقابله « البرانى » ، فأؤكد له أن اللفظين عربيان فصيحان ، وليسا عاميين ، كما قد يتبادر إلى بعض الأذهان. ودليلى على هذه الدعوى تحت يدى ولا يحوجنى إلى اصطناع البراعة فى التخريج أو التأويل :

فقد ورد اللفظان أولاً فى حديث منسوب إلى الرسول العربى — عليه الصلاة والسلام — نصه : « روى الحارث الهمدانى عن أمير المؤمنين ، على كرم الله وجهه ، قال لى رسول الله صلى الله عليه وسلم : يا على ، ما من عبد إلا وله جوانى وبرانى ، يعنى سريرة وعلانية ؛ فمن أصلح جوانيه أصلح الله برانيه ؛ ومن أفسد جوانيه أفسد الله برانيه . ومامن أحد إلا وله صيت فى أهل السماء، فإذا حسن وضع الله له ذلك فى الأرض ؛ وإذا ساء صيته فى السماء وضع له ذلك فى الأرض »(١) . وواضح أن معنى الكلمتين فى الحديث المروى عن الإمام

---

(١) بهاء الدين العاملى : « كتاب الكشكول» ، طبع المليجى . القاهرة ١٣١٨ هـ ص ٨٧ — ٨٨ .

علىّ ، يدل على معنى الباطن والظاهر ، والداخل والخارج ، والمستتر والمعلن في حياة كل إنسان(١) .

وبهذا المعنى عينه ، وبمعان أخرى قريبة منه نلحظ استعمال اللفظين في لغتنا العربية ، عند الكتاب الأقدمين أو المحدثين : نلحظ ورودهما في معاجم اللغة فيما ذكره ابن منظور صاحب « لسان العرب » إذ قال : « وفي حديث سلمان أن لكل امرئ جوانياً وبرانياً ؛ فمن أصلح جوانيه أصلح الله برانيه . قال ابن الأثير : أي باطناً وظاهراً وسراً وعلانية . وعنى بجوانيه سرّه ، وببرانيه علانيته . وهو منسوب إلى جو البيت ، وهو داخله ، وزيادة الألف والنون للتأكيد . وجو كل شيء بطنه وداخله . »(٢) وفي «القاموس المحيط» للفيروزابادي : « ومن أصلح جوانيه أصلح الله برانيه : نسبة على غير قياس . والبرّانية ببخارى ، منها سهل بن محمود البرّاني الفقيه ، والنجيب محمد بن محمد البرّاني محدّث »(٣) . وذكر ابن سيده صاحب « المخصص » أن الجواني والبراني « كالمخبراني والمنظراني . يقال رجل منظراني ، أي حسن المنظر ، ورجل مخبراني ، أي حسن المخبر »(٤) .

وورد اللفظان كذلك في كتب السير والحديث . قال ابن الأثير في «النهاية في غريب الحديث » (في مادة : بَرّ) : « وفي حديث سلمان ، من أصلح

(١) بديهي ان ما يعنينا هنا إنما هو ورود الكلمتين (الجواني والبراني) في حديث نبوي ، بغض النظر عن صحة سند الرواية . ومع ذلك فنستطيع ، إذا اعتبرنا الحديث من وجهة نظر ما يسمى الآن بالنقد « الباطني » ، أن نتبين بجلاء أنه ليس هنالك سبب واحد يدعو إلى ان يكون ذلك الحديث « مصنوعاً » او «منحولاً» أو«مدسوساً» .

(٢) « لسان العرب » . طبع بيروت المجلد ١٤ ص ١٥٧ .

(٣) « القاموس المحيط » ، القاهرة ١٩٣٨ ، الجزء الأول ص ٣٧١ .

(٤) « المخصص » ، القاهرة ، الجزء الثاني ، ص ١٥٤ والجزء الرابع ص ٨٠ أنظر « الاقتضاب في شرح أدب الكتاب » ص ٢٢٢ .

جوانيه أصلح الله برانيه . أراد بالبرانى العلانية ، والألف والنون من زيادات النسب ، كما قالوا فى صنعاء : صنعانى . وأصله من قولهم : خرج فلان براً ، أى خرج إلى البحر والصحراء » . وقال (فى مادة : جوّ) : « وفى حديث سلمان — رضى الله عنه — أن لكل امرئ جوانياً وبرانياً ؛ فمن يصلح جوانيه يصلح الله برانيه ؛ ومن يفسد جوانيه يفسد الله برانيه ، أى باطناً وظاهراً وسراً وعلانية ؛ وهو منسوب إلى جو البيت ، وهو داخله » . وقد عقد السيوطى فى « المزهر » فصلا للنسب بزيادة الألف والنون ، ذكر فيه جملة من الألفاظ منها هذان اللفظان ، كما ذكر الفيروزابادى لفظ « رَبّـانى » الوارد فى القرآن الكريم (سورة آل عمران ، آية ٧٩) وفسره بأنه « المتأله العارف بالله عز وجل » ، وفسر النسبة هنا بالألف والنون على أنها قياسية فقال : « فالربانى ، كقولهم : إلهى ، ونونه كلحيانى ؛ أو هو لفظة سريانية »[١]. ولسنا ندرى السر فى أن تكون النسبة هنا قياسية ، وأن تكون فى جوانى وبرانى على غير قياس ! ولكن المهم أن الهورينى ، شارح القاموس ، قد نبه إلى أن « الجو ، كل بطن غامض ؛ والبرّ ، المتن الظاهر : فهاتان الكلمتان على النسبة إليهما بالألف والنون »[٢] . وذكر صاحب « أساس البلاغة » فى استعمال العرب لهذين اللفظين : « ب ر ر : . . ونزلوا بالبَرّية ، وجلست برّاً ، وخرجت براً ، إذا جلس خارج الدار أو خرج إلى ظاهر البلد ؛ وافتح الباب البرانى ؛ ومن أصلح جوانيه أصلح الله برانيه . ويقال : أريد جواً ، ويريد برّاً ، أى أريد خفيةً وهو يريد علانيةً . وقد أبرّ فلان وأبحر ، أى هو مسافر قد ركب البر والبحر »[٣] .

(١) « القاموس المحيط » ، الجزء الأول ، ص ٧٠ .
(٢) شرح الهورينى على « القاموس المحيط » الجزء الأول ، ص ٣٧١ .
(٣) الزمخشرى : « أساس البلاغة » بتحقيق الأستاذ عبد الرحيم محمود وتعريف الأستاذ أمين الخولى ، مكتبة الشعب ، القاهرة ، ص ٢٠ عمود (١) .

على أن استعمال الجوانى والبرانى شائع واسع فى مؤلفات أهل الكيمياء القديمة والعلوم العربية المتصلة بها ؛ يقول جابر بن حيان فى كتاب «الحدود»: « وحد العلم الجوانى أنه العلم بالشىء المدبر من داخل بالاستحالات ؛ وحد العلم البرّانى هو العلم بما يدبر من خارج تدبيراً يقل الانتفاع به فى الشرف .»[1].

ويقول أيضاً فى كتاب « اسطقس الأس » : « ولما كان جميع طرق أصحاب هذه الصناعة (الكيمياء) طريقين ، وهما الجوّانى والبرّانى ، فالجوانى هو اللطيف الكائن من الحيوان ، وإنما قيل فيه جوانى ، من أجل أن الحيوان أقرب إلى النفس من النبات والحجر ، بما قد ظهر فيه من تمام آثارها وكمال أفعالها التى أعطته وسلبته من تلك . والأقرب إلى الشىء أخص من الأبعد : فالحيوان أولى بالنفس من النبات والحجر ، فيبقى الحجر وحده هو الذى عرى من أفعال النفس برّانيا : لأن معنى الجوانى إنما هو البطون والاتصال، ومعنى

(١) جابر بن حيان : « مختار رسائل » بتحقيق بول كراوس ، القاهرة ١٩٣٥ ، ص ١٠٧ وفى كتاب « البحث » (مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٢٦٨١ والمصور رقم ٢٦٧٨) يقول : « فاما مايجب للأستاذ على التلميذ فهو أن يكون التلميذ ليناً قبولا لجميع اقاويله من جميع جوانبه لا يعترض عليه فى أمر من الأمور وإن كان كافيا متصورا للأمر : فإن ذخائر الأستاذ العالم ليس يظهرها للتلميذ إلا عند السكون إليه والإجاد له غاية الإجاد . وذلك أن منزلة الأستاذ منزلة العلم نفسه ، ومخالف العلم مخالف الصواب ومخالف الصواب حاصل فى الخطأ والغلط . وهذا لا يؤثره عاقل . وأيضاً فإن التلميذ متى لم يكن للأستاذ على هذا المقدار من الطاعة أعطاه الأستاذ قشور العلم وظاهره (وما) الشىء الذى يقال له إلا على الخارج والبرانى . ولست أريد بقولى فى التلميذ أن يكون طائعاً للأستاذ فى شىء من الأمور الجسمانية والظاهرة من أنواع المنافع ، بل إنما أريد بذلك قبول العلم والدرس وسماع البرهان عليه وحفظه وترك التكاسل والتشاغل عنه : فإن تلك الأمور الأولى لا مقدار لها عند الأستاذ الربانى ، لأن الأستاذ فى هذه الحال كالإمام للجماعة التى هو قيم بها وكالراعى والسايس للأشياء التى يتولى صلاحها وإصلاحها ، فمتى عسرت عليه أو عسر عن التقويم فإما أن يطرحها وإما أن يتعبه تقويمها» (ص٦٩ ــ ٧٠).

البرانى هو الظهور والانفصال .. »[١] .

وابن النديم صاحب «الفهرست» يتحدث عن «الجوانيين» و «البرانيين» من أصحاب « صنعة » الكيمياء ، فيذكر من الفريق الأول : جابر بن حيان ، ويحيى بن خالد بن برمك ، وذا النون المصرى ، والحسن بن قدامة ، والرازى ، ويقول : هؤلاء المذكورون بعمل الرأس والإكسير التام . وبعد هؤلاء ممن طلب هذا الأمر فقصر به العجز ، فحصل على الأعمال البرانية ، وهو كثير.»[٢] وفى كلامه عن أسماء كتب جابر بن حيان فى الصنعة (الكيمياء) نجده يذكر « كتاب الزئبق » ، وكتاب « الملاغم الجوانية » وكتاب «الملاغم البرانية»[٣]. وإذن فالجوانى ، فى اصطلاح أصحاب الكيمياء من علماء العرب ، يفيد معانى الداخل ، الباطن ، المتصل ، فى حين أن البرانى إنما يفيد الخارج ، الظاهر ، المنفصل ، كما أشار جابر بن حيان نفسه .

وفى آثار أهل التصوف الإسلامى — طبعاً — مجال واسع لاستعمال لفظى الجوّانى والبرّانى : يقول أبو منصور الحلاج ، فى كتاب «الطواسين» مثلاً : « المنكر هو فى دائرة البرانى ، وأنكر حالى حين رآنى ، وبالزندقة سمانى وبالسوء رمانى ... »[٤] ويقول أيضاً : « البرانى ما وصل إليها ... والثانى وصل وانتفع ... »[٥] ، كما يتحدث عن « الفوقانى » و « التحتانى » و « الوسطانى »[٦] .

---

(١) مؤلفات جابر بن حيان العربية ، نشرة هوليارد ، ج ١ مكتبة جوتنر ، باريس ١٩٢٨ ص ٦٥ — ٦٦ .
(٢) « الفهرست » بتحقيق جوستاف فلوجل ، ليبزج ١٨٧٢ ص ٣٥٣ — ٣٥٤ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٣٥٥ .
(٤) الحلاج : « الطواسين » بتحقيق لوى ماسنيون ، باريس ١٩١٣ (ص ٢٩) .
(٥) المصدر نفسه ، (طاسين الدائرة) ص ٢٥ .
(٦) المصدر نفسه ، ص ٢٦ .

ويستعمل ابن رشد لفظ « البرانى » تارة على معنى الأجنبى الخارج عن الموضوع ، فيقول : « وهذه الأقاويل كلها فى غاية الوهن والضعف . وقد كان يجب عليه ألا يشحن كتابه هذا بمثل هذه الأقاويل إن كان قصده فيه إقناع الخواص . ولما كانت الإلزامات التى أتى بها فى هذه المسألة برانية وغريبة عن المسألة قال فى أثر هذا ... » (١) .

ويستعمله تارة أخرى على معنى المنظور الذى يلائم مدارك الجمهور ، فيقول : « متى وضح أن الرسل موجودون ، وأن الأفعال الخارقة لا توجد إلا منهم ، كان المُعجز دليلاً على تصديق النبي ، أعنى المعجز البرانى الذى لايناسب الصفة التى بها سُمى النبي نبياً . ويشبه أن يكون التصديق الواقع من قِبل المعجز البرانى هو طريق الجمهور فقط ، والتصديق من قِبل المعجز المناسب طريق مشترك للجمهور والعلماء : فإن تلك الشكوك والاعتراضات التى وجهناها على المعجز البرانى ليس يشعر بها الجمهور ؛ لكن الشرع إذا تؤمل وجد أنه إنما اعتمد على المعجز الأهلى والمناسب ، لا المعجز البرانى »(٢) .

وفيما أورده ابن خلدون مايدل على أن لفظ « الجوانى » كان مستعملاً فى لغة أهل المغرب فى عصره : نقرأ فى حوار بين تيمورلنك وبين ابن خلدون ما يلى :

« — تيمورلنك . وأين ولدك ؟

— ابن خلدون : بالمغرب الجوانى ، كاتب للملك الأعظم .

— تيمورلنك : وما معنى : فى المغرب الجوانى ؟

(١) ابن رشد : « تهافت التهافت » نشر بويج ، بيروت ١٩٣٠ ص ١٦ .

(٢) ابن رشد : « مناهج الأدلة فى عقائد الملة » نشر د. محمود قاسم ١٩٥٥ ص ٢٢ .

— ابن خلدون : هو فى عرف خطابهم معناه الداخلى ... »[١]

أما فى كتابات العصر الحديث فنقرأ لفظ « الجوانى » فى وصف لبعض المشاهد الباريسية ، بقلم رفاعة الطهطاوى ، يقول فيه : « ثم إن سائر القاعات والأروقة أو المنادر العظيمة يوضع فى حيطانها الجوانية مرآة عظيمة كبيرة حتى أنه ربما كانت سائر جوانب القاعة كلها من زجاج المرآة ، ليظهر لها رونق عظيم ...»[٢]

وفى أول هذا القرن حدثنا الشيخ محمد الأحمدى الظواهرى فى كتابه « العلم والعلماء » بأن علماء الأزهر فى أيامه كانوا يطلقون اسم «العلوم البرانية» على بعض العلوم « الأجنبية » أو « علوم الوسائل » من حيث تميزها عن العلوم الجوانية ، أو « علوم المقاصد » التى هى العلوم الإسلامية على الأصالة . قال رحمه الله : « ويقول جمهور العلماء والطلاب إن الجغرافيا من العلوم الأجنبية ؛ ومن قبلُ ولا يزال بعضهم يسمى نحو علوم المنطق والبيان العلوم البرانية » .[٣]

وأحسب أن فى هذا القدر كفاية للدلالة على أن «الجوانى» و «البرانى» — وإن يكن قد شاع استعمالهما فى عصرنا هذا على ألسنة الناس فى أكثر البلاد العربية — هما لفظان عربيان ؛ وانتسابهما إلى الفصحى كانتساب غيرهما من ألفاظ لا تزال دائرة فى لغة الكلام الجارى .

(١) « التعريف بابن خلدون ورحلته شرقا وغربا » نشرة لجنة التأليف والترجمة والنشر (نقلاً عن الأستاذ على أدهم ، مقال فى مجلة « الشهر » ١٧ فبراير ١٩٦٠) .

(٢) رفاعه رافع الطهطاوى : « تخليص الإبريز فى تلخيص باريز » القاهرة ١٩٥٨ ص ٩٩ .

(٣) محمد الأحمدى الظواهرى : « العلم والعلماء » ، القاهرة ، الطبعة الأولى سنة ١٩٠٢ ؛ الطبعة الثانية سنة ١٩٥٥ ص ١٣٩ .

وإذا كان الأمر كذلك فلا داعى هنالك للتحرج من استعمال اللفظين على معنى الداخل والخارج ، وعلى المعانى الأخرى المتفرعة عنهما ، كالصحيح والزائف ، والباطن والظاهر ، والمكنون والمعروض ، والجوهرى والعرضى وما إلى ذلك[1] . ولست أرى مبرراً واحداً يحول دون استعمال الاصطلاح الذى اخترته — « الجوانية » — عنواناً عربياً على وجهة النظر التى اتخذتها، لا فى الفلسفة وحدها بل فى الدين والأخلاق والأدب والفن والسياسة والاجتماع ، وفى كل مجال آخر يستطيع الإنسان الواعى أن يرتاده ، سواء فى أمور المعرفة أو السلوك . ولا أرى وجهاً كذلك للإحجام عن استعمال الاصطلاح المقابل — « البرانية » — وصفا لبعض النظرات الآلية الجامدة أو المذاهب القطعية المغلقة التى قد ترى الجوانية من واجبها أن تقف منها موقف المعارضة أو المقاومة حتى لا تضيع من الإنسان ماهيته وجوهره الأصيل.

(١) إننا اليوم ، فى لغتنا الجارية ، لا تزال نستعمل لفظ « الجو » أحياناً ونريد به الدلالة على الروح السارى فى جماعة ، والحال النفسية التى تطبع الأشياء بطابع خاص يختلف عما هو واقع فى عالم الأعيان ، فنقول : « فلان راح يستطلع جوهم » ، أى ذهب ليستكشف مستور نياتهم وليتبين مكنون خطراتهم . ونستعمل لفظ « البرانى » بمعنى الزائف ، فنقول مثلاً : « هذه عملة برانية » ونريد بها العملة المزيفة التى ليس لها من العملة الصحيحة أو السليمة إلا المظهر والشكل الخارجى . وفى أمثالنا المتداولة وشعرنا الشعبى إيضاح لهذا الفرق الدقيق بين الجوانى والبرانى ، فى صورة الاستعارة والمجاز ؛ يقول شاعر الربابة :

« وما كل من لف العمامة يزينها وما كل من ركب الحصان خيال »

ويبيّن من هذه الأقوال أن الذى يحدد ماهية الأشياء وقيمتها لدى الإنسان الواعى ، ليس هو الجانب البرانى بل العنصر الجوانى ، وليس هو العرض المتغير والمظهر الخارجى ، بل الجوهر الثابت والمخبر الكامن .

الجوانية الأخلاقية

عند الغزالي[1]

مقدمة : في الجواني والبراني :

بيتان من الشعر للمتنبي والشريف الرضى ، يخطران الآن ببالى ، لأنهما يصوران تصويراً فنياً المشكلة الفلسفية التى نعرض اليوم لطرف منها فى الحديث عن الجوانية الأخلاقية عند الغزالى :

وإطراق طرف العين ليس بنافع
إذا كان طرف القلب ليس بمطرق

لا تجعلنّ دليل المرء صورته
كم منظر حسن عن مخبر سمج

لقد ألمع الشاعران هاهنا إلى مسألة مألوفة لدى المفكرين الروحيين ـ وكبار المفكرين فى العالم كانوا جميعاً روحيين ـ وهى التفرقة الدقيقة بين العرضى والجوهرى ، بين الكمّى والكيفى ، بين الآنىّ والأبدى ، وبين المادى والروحى ؛ وبعبارة أخرى التفرقة بين موقف الإنسان حين ينظر إلى الناس والموضوعات بعيون الجسم ، فيشاهدها من الخارج ، وكأنه « يتفرّج عليها » ، وبين موقفه حين ينظر إليها بعيون الروح ـ كما كان أفلاطون يقول ـ فيشارك فيها ويعانيها من الداخل .

---

(١) ألقى هذا البحث فى مهرجان الغزالى ، بدمشق فى مارس ١٩٦١ .

وقد قلنا من قبلُ إن التأمل الفلسفى يظهرنا على أن الفرق بين الموقفين كبير : إنه فى الحقيقة تغيير فى « المحور » واختلاف فى الطبيعة ، وليس فرقاً فى الكم ولا اختلافاً فى الدرجة .

ونقول اليوم إن هذا الفرق بين ماسميته « البرّانى » و « الجوّانى » قد جلاه الغزالى من قبلنا بتحليل نفسى دقيق وبيان فلسفى عميق يندر أن نجد فى أى أدب من آداب العالم قديمه وحديثه مايقاربه فى اللطافة والدقة والغزارة.

ولعل اقتناعنا اليوم بما قد قرره الغزالى عن حقيقة المعرفة الكشفية الجوانية ـ التى وصفها بأنها « نفث فى الروع » ـ وتسليمنا بإمكان الوصول إليها بعد مجاوزة المعطيات الحسية والاستدلالات العقلية ، مصدره تلك التجربة الشخصية العميقة التى عاناها الرجل نفسه قبل أن يتحدث عن الأمور الروحية والمعانى الغيبية : نراه يبين الفرق بين المعرفة عن طريق الحواس (أى المعرفة البرانية) والمعرفة عن طريق القلب (أى المعرفة الجوانية) فيقول : « لو فرضنا حوضاً محفوراً فى الأرض احتمل أن يساق إليه الماء من فوقه بأنهار تفتح فيه . ويحتمل أن يحفر أسفل الحوض ويرفع منه التراب إلى أن يقرب من مستقر الماء الصافى ، فيتفجر الماء من أسفل الحوض ويكون ذلك الماء أصفى وأدوم ، وقد يكون أغزر وأكثر : فذلك القلب مثل الحوض والعلم مثل الماء ، وتكون الحواس الخمس مثل الأنهار . وقد يمكن أن تساق العلوم إلى القلب بواسطة أنهار الحواس والاعتبار بالمشاهدات حتى يمتلىء علماً . ويمكن أن تسد هذه الأنهار بالخلوة والعزلة وغض البصر ، ويعمد إلى عمق القلب بتطهيره ورفع طبقات الحجب عنه حتى تتفجر ينابيع العلم من داخله »[1].

---

(١) الغزالى : « إحياء علوم الدين » ج٣ ص ١٧

ثم نرى الغزالى فى « معارج القدس » يشير إلى شدة الاختلاف بين مقاييس الأيدى ومقاييس الزمانى ، وبعد الهوة بين المعرفة المكانية البرّانية وبين المعرفة الكشفية الجوانية ، فيقول بعد كلام طويل : « وكيف يقاس الدوام الأبدى بدوام المتغير الفاسد ، وكذلك شدة الوصول ؛ فكيف يكون ماوصوله بملاقاة السطوح والأجسام ، بالقياس إلى ما وصوله بالسريان فى جوهر الشيء ، كأنه هو بلا انفصال ، إذ العقل والمعقول واحد أو قريب من الواحد ؟ »(١)

ونراه كذلك فى « مشكاة الأنوار » يوازن بين عين البصر وعين الروح، فيقول بأن البصر لا يدرك ذاته ، ولكن الروح مدركة لذاتها ؛ والبصر لا يرى البعيد كما يرى القريب ولا يرى من وراء حجاب ، فى حين أن الروح تكشف حقائق الأشياء وتهتك عنها الحجاب؛ والبصر إنما يدرك من الأشياء ماظهر منها والروح تدرك كنهها وحقيقتها ؛ والبصر لا يرى إلا جزءاً يسيراً من الوجود فى حين أن مجال الروح هو الوجود بأسره ...(٢)

كثيرون من الناس هنا وهناك قد يقرأون كلام الغزالى عن أسرار الغيب وعجائب القلب ، فيبتسمون ويتشككون .

ولكن من تأمل مطالب الشخصية الإنسانية ، واعتبر مطامح الحياة الخلقية ، وانتبه إلى أهمية العنصر الغيبى فيها ، أدرك الفكرة التى تسيطر على تأملات الغزالى ، ومؤداها أن الإنسان بروحه — وهى من أمر الله — يستطيع أن يجاوز نفسه وأن يجاوز الأشياء مجاوزة لا حد لها ، وأن العالم المبذول أمامنا ، والذى جرى العُرف على أن نسميه بالواقع ، هو فى الحقيقة ثمرة

(١) الغزالى : « معارج القدس » القاهرة ١٩٢٧
(٢) الغزالى : « مشكاة الأنوار » ، ص ٥ بع

مثالٍ جوّانى غيبى ، وشوق قوى خفى ، يدفعنا فى كل لحظة إلى مجاوزة المعطى والمعروض والعابر إلى ما هو أفضل وأكمل وأدوم .

الغيبى فى حياتنا :

يستطيع « الوضعيون » أن يتشككوا فى يقين الحدس كما يشاءون ، ويستطيع « الواقعيون » أن ينكروا حقيقة الغيب جازمين قاطعين . ولكننا نقول لهم ما قاله من قبلنا أفلاطون والفارابى والغزالى وابن عربى ، وديكارت وكانط وهيجل ومحمد إقبال وياسپرز : وهو أننا لانريد منكم إلا أن تتدبروا الأمر بأيسر قدر من الجهد : انظروا إلى أنفسكم حين تطلقون على الأشخاص والأفعال حكماً أخلاقياً أو حكماً تقويمياً على العموم . ما بالكم تصفون الفعل بصفات تختلف باختلاف فاعليه ، مع أن الفعل فى الظاهر واحد ؟ ولماذا يكون مسعى زيد إخلاصاً رفيعاً ، ومسعى عمرو رياءً وضيعاً ؟ أليس مرجع الأمر فى الحكم على الفعل بالحسن أو القبح إلى النية والباعث والقصد ؟ وأليست كل هذه أموراً مطوية غير مرئية ؟ ولكن أمام النظرة البرانية ، أعنى النظرة الواقفة عند ظواهر الأمور والتى تقيس الأشياء بمقاييس الكم والحاضر والمباشر ، الكل أمامها واحد بلاتفريق ، ما دامت حركات الجوارح واحدة ، وما دامت ألفاظ اللغة أو نغمات الصوت واحدة ، ومادامت الظروف الخارجية المصاحبة لتحقيق الفعل واحدة كذلك . أفليس الفرق بين الأفعال كله فى الداخل ؟ وأليس الداخل كله غيبيا غير مرئى »[1]

(١) كأن الغزالى يتحدث عن بعض المتحذلقين فى أيامنا هذه إذ نراه يوجه هذا التحذير فيقول : « فإياك أن يكون حظك من هذا العلم (علم المكاشفة) إنكار ما جاوز حد قصورك : ففيه هلك المتحذلقون من العلماء الزاعمون أنهم احاطوا بعلوم العقول . فالجهل خير من عقل يدعو إلى إنكار مثل هذه الأمور ... » (الإحياء ج ١ ، ص ٧٢)

إن الفرق بين المعانى نفسها جوانى على الحقيقة ، يعتمد على الوعى والذوق والنية والصدق والإخلاص . قال النبي عليه الصلاة والسلام : « رب صائم ليس له من صومه إلا الجوع والعطش » . وواضح أن معنى هذا أن من الصوم ما يفهم على معناه البرانى ، وهو الإمساك عن الطعام والشراب فحسب ، دون أن يتحقق فيه معناه الجوانى وهو الإمساك عن إيذاء الناس . وقال على بن أبى طالب رضى الله عنه : « رب عالم قد قتله جهله ، وعلمه معه لا ينفعه » . وقد فسر الإمام محمد عبده هذا بقوله : وهذا هو العالم الذى يحفظ ولا يدرى ، أو يعلم ولا يعمل ، أو ينقل ولا بصيرة له »[1] .

وإذن فأيسر قدر من التأمل والتفكير يحمل المتشككين بالتقليد والمنكرين من طرف اللسان على أن يسلموا بحقيقة الغيبي وثبوت «الجوانى» تسليما جهيراً صريحاً ، كما يسلمون بهما فى حياتهم تضميناً وتلميحاً[2] .

جوانية الغزالى :

من أجل هذا أردت أن أحدثكم عن الجوانية الأخلاقية فى الفلسفة الغزالية . وأود أن أنبه إلى أننى لم أقصد مطلقاً أن يكون حديثى هذا حديثاً أكاديمياً صرفاً ، ولكننى قصدت فيه إلى غاية واضحة ألخصها فى أمرين :

الأول هو التذكير بأن لجوانية الغزالى فضلاً كبيراً على تصفية العقيدة الإسلامية : فالغزالى لا يقف عند ظاهر النية فى الحكم الدينى أو الأخلاق ،

---

(١) الامام على : « نهج البلاغة » ج ٢ ، ص ١٧٢ .

(٢) لم يفت المستشرق الأمريكى د . ب . ماكدونالد أن يسجل — فى كتابه عن « الموقف الدينى والحياة فى الإسلام » — حقيقة غفل عنها كثيرون من الشرقيين المتفرنجين المقلدين للغربيين : فقال . « إن من الواضح المسلم به أن فكرة الغيبي اقرب إلى ذهن الشرق وأوفر تحققا لديه مما هى لدى الشعوب الغربية » (ص٣،٤)

بل ينفذ إلى روحها ولبابها ، فيقول : « فلا ينبغى أن تغتر فتقول بلسانك وقلبك : نويت القعود فى المسجد كذا وكذا ، وتظن أنك قد نويت ، إذ عرفتَ من قبل أن النية هى الباعث المحرك الذى لولاه لم يتصور وجود العمل . وقول القائل : نويتها قبل تحققها حديث نفس لا نية . ومن عرف حقيقة النية ، وعلم أنها روح العمل ، فلا يتعب نفسه بعمل لا روح له . ويحقق ذلك أن المباح قد يصير أفضل من العبادة إذا حضرت فيه نية »(١) .

وكذلك الإيمان — فى رأى حجة الإسلام — الإيمان الصحيح يقتضى العمل ، والعلم المجرد ولا يأخذ باليد ، كما يقول ، فإنك « لو قرأت العلم مائة سنة ، وجمعت ألف كتاب ، لا تكون مستعداً لرحمة الله تعالى إلا بالعمل » .. و « الإيمان قول باللسان وتصديق بالجنان ، وعمل بالأركان » . والغزالى يؤكد ضرورة استناد الفعل الأخلاقى إلى الإيمان الصادق العامل ، فيشير إلى قول على كرم الله وجهه : « من ظن أنه بدون الجهد يصل فهو متمن ، ومن ظن أنه ببذل الجهد يصل فهو مستغن » وإلى قول الحسن رحمه الله : « علامة الحقيقة ترك ملاحظة العمل لا ترك العمل »(٢) .

والأمر الثانى أن كتابات الغزالى ، ككتابات ابن تيمية ومحمد عبده ، تحمل فى صميمها رسالة تجديدية إصلاحية واعية : ترمى إلى تحقيق التغيير الجوانى الذى هو شرط للتغيير البرانى ، مصداقاً لما جاء فى الكتاب الكريم فى قوله : « إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » وما جاء فى الحديث الشريف من « أن لكل امرىء جوانياً وبرّانيا . فمن أصلح جوانيه أصلح الله برانيّه ، ومن أفسد جوانيه أفسد الله برانيه »(٣) .

---

(١) « الأربعين » ص (١٣٠ — ١٣١)

(٢) الغزالى . « رسالة ايها الولد » ، ضمن « الجواهر الغوالى » ص ٢٩ — ٣١ .

(٣) « لسان العرب » لابن منظور (طبع بيروت مجلد ١٤ ، ص ١٥٧) .

وماذا كانت تكون حياة المسلمين الروحية لو أن الغزالى لم يكتب « إحياء علوم الدين »[1] أو « المنقذ من الضلال » ، ولو أن أحداً غيره أيضاً لم يتحدث قط عن القلب والغيب والضمير ، لأنه لم يعرف ذلك المعقل الجوانى الحصين ؟

موقف الغزالى من المذاهب البرانية :

فى ضوء ما قدمت نستطيع أن نفهم لِمَ حمل الغزالى حملة شديدة على الفلاسفة والفقهاء والمتكلمين : ذلك لأن مذاهبهم اتسمت بالبرانية ، إذ اصطنعوا الحرفية والشكلية ، باستعمالهم ظاهر العقل أو ظاهر الشرع من جهة ، وفصلِهم العقلَ عن الشرع من جهة أخرى ، دون أن يلتفتوا إلى تظاهرهما وافتقار أحدهما إلى الآخر ، ودون أن يحاولوا إدراك الأشياء بوعى الإنية ، وحضور الذات ، ودون أن يلتمسوا الماهيةَ والمعنى والقيمة والنية ، من وراء العَرض واللفظ والكم والشكل .

والغزالى نفسه يؤكد لنا هذا المعنى فيقول : « إن العقل لن يهتدى إلا بالشرع ، والشرع لم يتبين إلا بالعقل : فالعقل كالأس والشرع كالبناء ، ولن يُغنى أس ما لم يكن بناء ، ولن يثبت بناء ما لم يكن أس . وأيضاً فالعقل كالبصر ، والشرع كالشعاع : ولن يُغنى البصر ما لم يكن شعاع من خارج ، ولن يُغنى الشعاع ما لم يكن البصر . . . وأيضاً فالعقل كالسراج والشرع كالزيت الذى يمده : فما لم يكن زيت لم يحصل السراج ، وما لم يكن سراج لم يضىء الزيت » .

---

(١) يقول عنه ڤنسنك : « إنه اثر من آثار عبقرى ، ذى عقل متعمق فى مجال الفلسفة وعلم النفس وعلم الدين على السواء » (« فكر الغزالى » باريس ١٩٤٠) .

ثم نراه ينظر نظرة جوّانية إلى الصلة الوثيقة بين الشرع والعقل فيقول : « فالشرع عقل من خارج ، والعقل شرع من داخل . وهما متعاضدان بل متحدان . ولكون الشرع عقلاً من خارج سلب الله تعالى اسم العقل عن الكافر فى غير موضع من القرآن نحو قوله « صُمٌّ بكمٌ عُميٌ ، فهم لا يعقلون » . ولكون العقل شرعاً من داخل قال تعالى فى صفة العقل : « فطرة الله التى فطر الناس عليها ، لا تبديل لخلق الله ، ذلك الدين القيّم » . فسمى العقل ديناً . ولكونهما متحدين قال . « نور على نور » أى نور العقل و نور الشرع »[1] .

ونستطيع كذلك أن نفهم مخالفة الغزالى لغلاة الصوفية ، أصحاب الشطحات ، لعدم الإخلاص فى أحوالهم ، وخروجهم عن حد الأدب مع الله[2] ونقده للقائلين منهم بإسقاط التكاليف لفساد معتقدهم ، وانسلاخهم عن أحكام الشريعة ، ونقده للمدعين التصوف ، مع وقوفهم عند حظوظ أنفسهم بعجبهم وريائهم ، وتمسكهم بشكليات ورسوم من أذكار وأوراد وهيئات

(١) الغزالى : « معارج القدس » ، ص ٥٩ — ٦١ .

(٢) وقد فطن ابن طفيل إلى هذا التباين بين فريق البرانيين من الصوفية ويمثله رجال الشطح ، وفريق الجوانيين ويمثله الغزالى فيقول : « غير أن تلك الحال ، لما لها من البهجة والسرور ، واللذة والحبور ، لا يستطيع من وصل إليها ، وانتهى إلى حد من حدودها أن يكتم أمرها أو يخفى سرها ، بل يعتريه من الطرب ، والنشاط ، والمرح ، والانبساط ما يحمله على البوح بها مجملة دون تفصيل . وإن كان ممن لم تحذقه العلوم قال فيها بغير تحصيل ، حتى إن بعضهم قال فى هذه الحال « سبحانى ما اعظم شانى » ، وقال غيره « انا الحق » ، وقال غيره : « ليس فى الثوب إلا الله » . وأما الشيخ ابو حامد الغزالى رحمة الله عليه فقال متمثلا عند وصوله إلى هذا الحال بهذا البيت :

فكان ما كان مما لست أذكره فظن خيرا ولا تسأل عن الخبر

« وإنما ادبته المعارف ، وحذقته العلوم » (ابن طفيل : « حى بن يقظان » ، دمشق ١٩٣٥ ، ص ٤ — ٥) .

ولباس . فهذا في نظر الغزالي ـ كما هو في نظرنا ـ تصوف مسرحي برّاني ، لا يبغي حضور القلب مع الله وخلوص القصد له ، بقدر ما يطلب اكتساب الحظوة والاشتهار عند الناس . أما التصوف الذي يريده حجة الإسلام فتصوف ذوقي جواني ، يهدف إلى الكمال الخلقي : تطهير للقلب وتنقية للنفس ، على المعنى السقراطي والمعنى الكانطي أيضاً ، أي تجرد من العجب والرياء ، وتحقق للصدق والإخلاص . والصادق لا يُعجب بنفسه ، والمخلص لا يُرائي الناس ، حتى لقد ذهب أبو يعقوب السوسي ، في التماس هذا الجوهر المكنون ، إلى حد القول بأن الناس « متى شهدوا في إخلاصهم الإخلاصَ احتاج إخلاصهم إلى إخلاص »[١] .

وإذا كان الغزالي قد فرق بين زهد براني وزهد جواني حين قال : « الزهد هو الزهد في الزهد » ، فإنه قد حرص على تأكيد الطابع الأخلاقي للتصوف الإسلامي الأصيل حين قال : « التصوف له خصلتان : الاستقامة ، والسكون عن الخلق : فمن استقام وأحسن خلقه مع الناس ، وعاملهم بالحلم فهو صوفي »[٢] ذلك أن التصوف في حقيقته قصد ونية قبل أن يكون حركةً وسكوناً . وهو يقول في ذلك : « لا بد للعبد من النية في كل حركة وسكون . وليس شيء على المريد أصعب من حفظ النية »[٣] . ثم هو يؤكد هذه الجوانية في نظرته إلى الدين فيقول : « النية والعمل بهما تمام العبادة : فالنية أحد جزءي العبادة لكنها خير الجزءين ، لأن الأعمال بالجوارح ليست مرادة إلا لتأثيرها في القلب ليميل إلى الخير وينفر عن الشر ، فيتفرغ للفكر والذكر الموصلين له إلى الأنس والمعرفة ، اللذين هما سبب سعادته القصوى . فليس المقصود من وضع الجبهة

(١) « الرسالة القشيرية » القاهرة ١٩٥٧ ص ٩٥ .

(٢) الغزالي : « أيها الولد » ، ص ٤٠

(٣) الغزالي : « فرائد اللآلىء » ، ص ١٠٥ ، ٢٤٨

على الأرض وضع الجبهة على الأرض ، بل خضوع القلب ، ولـكن القلب يتأثر بأعمال الجوارح . وليس المقصود من الزكاة إزالة الملك ، بل إزالة رذيلة البخل ، وهو قطع علاقة القلب بالمـال . وليس المقصود من الضحية لحومها ولا دماءها ، ولـكن استشعار القلب للتقوى بتعظيم شعائر الله تعالى » . وإذن فبين الجوارح والقلب علاقة ، حتى أنه ليتأثر كل واحد منهما بالآخر ، إلا أن القلب هو الأصل المتبوع : « وعمل الجارحة دون القلب هباء ولا أثر له ... وبهذا التحقيق يعرف سر قوله صلى الله عليه وسلم : « نية المؤمن خير من عمله[1] . وبهذا المعنى يرى الغزالى أن توحيد الله ليس مجرد شهادة باللسان بل يمثل مرتبة روحية من أعلى المراتب ، فيقول : « من ظن أن مجرد الإيمان يكفيه فقد جهل حقيقة الإيمان ، وغفل عن قوله : « من قال لا إله إلا الله مخلصاً دخل الجنة » . وأن معنى الإخلاص أن يكون معتقده وفعله موافقاً لقوله ، حتى لا يكون منافقاً . وأقل درجاته ألا يتخذ إلهه هواه . . . ومن ظن أن سعادة الآخرة تنال بمجرد قوله : « لا إله إلا الله » دون تحقيقه بالمعاملة ، كان كمن ظن أن الطبيخ يحلو بقوله : طرحت السكر فيه ، دون أن يطرحه »[2] .

الأخلاق الجوانية :

(ا) يعرف الغزالى الخلق بأنه عبارة عن « هيئة فى النفس راسخة تصدر عنها الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر وروية : فإن كانت الهيئة بحيث تصدر عنها الأفعال الجميلة المحمودة عقلا وشرعاً ، سميت تلك الهيئة

---

(١) الغزالى : « الأربعين » ص ٢٢٧

(٢) الغزالى : « ميزان العمل » ص ٨٢ — ٨٣

خلقاً حسناً . وإن كان الصادرعنها الأفعال القبيحة سميت الهيئة التى هى المصدر خلقا سيئاً »[١] . وواضح من هذا التعريف أن معيار الحسن والقبح فى خلق الإنسان إنما هو رسوخ ذلك الاستعداد النفسى رسوخاً يجعل الأعمال الظاهرة الناتجة عنه أعمالا عفوية لا تكلف فيها ولا جبرية ، وواضح كذلك أن الخلق أمر جوانى ، وليس هو الفعل الذى يقوم به الشخص : فربّ شخص خلقه السخاء ولا يبذل إما لفقد المال أو لمانع ، وربما يكون خلقه البخل ، ويبذل إما لباعث من رياء أو مصلحة ؛ وليس الخلق هو القدرة ، لأن نسبة القدرة إلى الإعطاء والإمساك واحدة ؛ وليس هو المعرفة ، فإن المعرفة تتعلق بالجميل والقبيح جميعاً على وجه واحد وإنما الخلق هو الهيئة التى بها تستعد النفس لأن يصدر منها الإمساك أو البذل . فالخلق إذن عبارة عن هيئة النفس وصورتها الباطنة [٢] .

(ب) والأخلاق عند الغزالى ليست وصفا لظواهر الأفعال فى الزمان والمكان ، بل هى سعى إلى تحقق جوهرها الأبدى ؛ ولا تقاس قيمة العمل الأخلاقى بنتائجه ، بل بمصدره من صفاء القلب وباعثه من استقامة الضمير . والغزالى نفسه يقول : « فلا تنظر إلى الفعل ، بل إلى الهيئة الراسخة التى تصدر منها الأفعال بيسر من غير تكليف . . . وليست النجاة موقوفة على الكمال البالغ ، بل أن يكون الميل إلى الحسن أكثر . . . وكذلك تتفاوت سعادة الآخرة بحسب حسن الصورة الباطنة »[٣]

فالغزالى كما يجعل للضمير مكاناً ملحوظاً فى تقويم الأفعال الأخلاقية ؛

---

(١) الغزالى : «الإحياء» ، ج ٣ ، ص ٥٦

(٢) الغزالى : « الإحياء » ، ج٣ ، ص ٤٦ ، ٤٧

(٣) الغزالى : « الأربعين » ، ص ١٨٠

يرى أن الأعمال الإنسانية لاتصح إلا إذا قامت على الحرية واستنارت بالمعرفة. والحرية عنده — كشأنها عند الرواقيين — حرية جوانية ، تتمثل فى ضبط النفس وقمع الشهوات عن طريق الرياضة : « فإن من قهر شهوته فهو الحر على التحقيق ، بل هو الملك . ولذلك قال بعض الزهاد لبعض الملوك : ملكى أعظم من ملكك . فقال كيف ؟ قال : من أنت عبده عبدى . وأراد به أنه عبد لشهواته . » [١]

وكذلك المعرفة عنده كشأنها عند سقراط ضرورية لهداية العمل فإن « حقيقة النية هى الإرادة الباعثة للقدرة المنبعثة عن المعرفة . وبيانه أن جميع أعمالك لا تصح إلا بقدرة وإرادة وعلم » [٢] .

(حـ) ويؤكد الغزالى جوانية الأخلاق الإسلامية مبينا أنها قائمة فى صميمها على الإيمان واليقين ، أى التصديق بالقلب ، وغلبة ذلك التصديق على النفس: فمن ذلك يقين المؤمن بالتوحيد ، أى بأن الأشياء كلها راجعة إلى مسبب الأسباب ، وأن الوسائط مسخرة لا حكم لها ؛ فمن كان موقناً بالتوحيد يقيناً جوانياً صار موقفه من الوسائط كموقف الإنسان من اليد والقلم حين يسجل بهما شخص وثيقةً أو إقراراً ، فإنهما لا يشكران ولا يغضب عليهما ، لأنهما واسطتان أو آلتان مسخرتان. وإذن فثمرة هذا اليقين الجوانى تتجلى فى خلق الرضا والطمأنينة والبراءة من الغضب والحقد والحسد ؛ كما تتجلى فى البشاشة ، والترفق فى السعى إلى المطالب ، وعدم التأسف على ما فات . ويستتبع هذا

---

(١) الغزالى : « ميزان العمل » ص ١٢ . والغزالى لايرى مع ذلك ان من الممكن محو الصفات المذمومة من النفس محواً تاماً ، « فإن الشهوة خلقت لفائدة وهى ضرورية فى الجبلة ، والمطلوب ردها الى الاعتدال » (« الإحياء » ، ج ٣ ص ٤٨)

(٢) الغزالى : «الأربعين» ، ص ٢٢٦ .

اليقين حصول الثقة فى أنفسنا بأن الله هو المطلع على ما فى ضمائرنا ، وثمرته كما يقول الغزالى : « أن يكون الإنسان فى فكرته الباطنة كشأنه فى أعماله الظاهرة » ولذلك يحرص على تزيين ظاهره لسائر الناس . وهذا المقام فى اليقين من شأنه أنه يورث الحياء والسكينة ، وجملة من الأخلاق المحمودة .[١]

(د) والأخلاقية الغزالية تتوخى الصدق والإخلاص وتجعلهما من أصولها . وعلامة الفعل الأخلاقى الصادق هو أن يكون خالصاً من كل شوب أو رياء ، وكذلك الأمر فى العبادة «فإذا قصد أحد بعبادة الله خلق الله فهو مستهزىء... فكأنه إذ قصد العباد بالعبادة قد اعتقد أن عباد الله أقدر على نفعه وضره من الله تعالى ، إذ عظمة العباد فى قلبه دعته إلى أن يتجمل عندهم بعبادة الله. ولذا سمى الرياء الشرك الأصغر ، ثم يزداد الإثم بزياد فساد القصد والنية »[٢]

وحقيقة الرياء كما يراه الغزالى هو طلب المنزلة فى قلوب الناس بالعبادة وأعمال الخير : وذلك كالرياء من جهة البدن أو الرياء بالهيئة أو بالثياب ، أو كالرياء بالقول كرياء أهل الوعظ والتذكير وتحسين الألفاظ وتسجيعها ، والنطق بالحكمة ، والأخبار وكلام السلف ، مع ترقيق الصوت وإظهار الحزن مع الخلو عن حقيقة الصدق والإخلاص فى الباطن ، إلى غير ذلك من ضروب الرياء التى يعددها الغزالى فى كتاباته الأخلاقية الكثيرة .

وللصدق عند الغزالى تعريف جوانى كذلك ، فهو يقول : « الصدق فى وصف العبد هو استواء السر والعلانية ، والظاهر والباطن ، وبالصدق يتحقق جميع المقامات والأحوال »[٣] .

---

(١) الغزالى : « الأحياء » ، ج ١ ، ص ٦٦

(٢) الغزالى : «الأربعين» ، ص ١٦٥ .

(٣) الغزالى : « فرائد اللآلىء » ، ص ٢٤٨ — ٢٤٩ .

وللصدق الجوانى مراتب : الصدق فى القول ، والصدق فى النية ، والصدق فى العزم ، والصدق فى الوفاء بالعهد ، والصدق فى الأعمال بحيث لا يدل عمل المرء على شيء من الباطن إلا والباطن متصف به . ومعناه استواء السريرة والعلانية — كما يقول الغزالى : « ذلك لأن المعول فى العمل على القلوب والنيات . حتى لنجده يذكر أن الصغيرة تنقلب كبيرة بالإصرار والمواظبة ، أو بالاستهانة بما لها من الخطر وأن الكبيرة إذا وقعت بغتة ، ولم يتفق إليها عود ، واستعظمها المرء ، كانت مرجوة العفو ؛ وفى ذلك يقول : « فإن الذنب كلما استعظمه العبد من نفسه صغر عند الله ، وكلما استصغره كبر عند الله : لأن استعظامه يصدر عن نفور القلب منه ، وكراهيته له وذلك النفور يمنع من شدة تأثره به ، واستصغاره يصدر عن الإلف له ، وذلك يوجب شدة الأثر فى القلب . والقلب هو المطلوب تنويره بالطاعات ، والمحذور تسويده بالسيئات »[1] .

وهذه النزعة فى جعل الضمير مقياساً فى الحكم على قيمة الأفعال الصادرة عن الإنسان عند الغزالى يمكن أن نجد لها سنداً فى قول النبى صلى الله عليه وسلم : من ساءته سيئته ، وسرته حسنته فهو مؤمن .

(هـ) وتتجلى جوانية الأخلاق عند الغزالى فى تحليله لمعنى الصبر الذى يراه مرادفاً لكثير من الفضائل بحسب اختلاف ما يصبر المرء عنه : فهو مرادف للعفة إن كان صبراً عن شهوة البطن والفرج ؛ وهو مرادف لضبط النفس إن كان صبراً على النعمة والثراء ؛ وهو مرادف للشجاعة إن كان جلداً على الحرب ؛ وهو مرادف للحلم إن كان كظماً للغيظ والغضب ؛ وهو

(١) الغزالى : « الإحياء » ، ج ٣ ، ص ٣٣ .

مرادف للطمأنينة إن كان احتمالا للنوائب والمكاره ؛ وهو مرادف للكتمان إن كان قدرة على إخفاء السر .

ويرى الغزالى أن المرء محتاج إلى الصبر فى جميع الأحوال ، فى السراء والضراء ؛ بل هو أحوج إليه فى السراء : لأن الصابر الحقيقى هو من يصبر على العافية والنعمة ، فيراعى حقوق الغير فى ماله بالإنفاق ، وفى بدنه ببذل المعونة ، وفى لسانه بالصدق .

ويذهب الغزالى إلى أبعد من هذا فى طريق الجوانية فيقرر أن كرامة الإنسان هى فى اختصاصه من دون الملائكة والحيوان بالصبر . فيقول : « الصبر خاصية الإنس ؛ ولا يتصور ذلك فى البهائم والملائكة . أما فى البهائم فلنقصانها ؛ وأما فى الملائكة فلكمالها . وبيانه أن البهائم سلطت عليها الشهوات وصارت مسخرة لها ... وليس فيها قوة تصادم الشهوة ، وتردها عن مقتضاها ، حتى يسمى ثبات تلك القوة فى مقابلة مقتضى الشهوة صبراً . وأما الملائكة فإنهم جردوا للشوق إلى حضرة الربوبية ... ولم تسلط عليهم شهوة صارفة صادة عنها حتى تحتاج إلى مصادمة ما يصرفها عن حضرة الجلال .. وأما الإنسان فإنه خلق فى ابتداء الصبى ناقصاً مثل البهيمة .. وليس له قوة الصبر ... وليس فى الصبى إلا جند الهوى كما فى البهائم . ولكن الله تعالى بفضله وسعة جوده أكرم بنى آدم ، ورفع درجتهم عن درجة البهائم ، فوكل به عند كمال شخصه بمقاربة البلوغ ملكين . واختص « الإنسان » بصفتين : إحداهما معرفة الله تعالى ، ومعرفة رسوله ، ومعرفة المصالح المتعلقة بالعواقب .. فلنسم هذه الصفة التى بها فارق الإنسان البهائم فى قمع الشهوات وقهرها باعثاً « دينيا » ؛ فالصبر عبارة عن ثبات باعث الدين فى مقابلة باعث الشهوة »[1] .

(١) الغزالى : « الإحياء » ، ج ٤ ، ص ٥٥ .

وعلى ذلك يتضح من كلام الغزالى أن خيرية البواعث أو شريتها تكون بالقياس إلى توافقها أو عدم توافقها مع الكمال الأخلاق الذى رسمه الدين .

(و) والأخلاق الجوانية عند الغزالى هى أخلاق الجد والعمل والتشمير ، وليست أخلاق الدعة والتراخى والقعود ، أو أخلاق التواكل الذى يظنه الناس توكلاً . والغزالى ينبه إلى هذا الخطأ فى فهم مقام التوكل ، وهو مقام محمود دعا إليه القرآن فى مثل قوله تعالى : « وعلى الله فليتوكل المؤمنون »[١] ، وهو بمعنى الثقة بالله ، والاعتماد عليه من دون الخلق الذين لا يملكون للإنسان نفعاً ولا ضراً . وهذا كله لا يمنع المتوكل من أن يبذل جهده لما فيه صلاح دينه ودنياه ، فيحدد الغزالى معنى التوكل قائلا : « قد يظن الجهال أن شرط التوكل ترك الكسب ، وترك التداوى ، والاستسلام للمهلكات ، وذلك خطأ : لأن ذلك حرام فى الشرع . والشرع قد أثنى على التوكل وندب إليه ، فكيف ينال ذلك بمحظوره . . . كذلك لا ينبغى أن نظن أن معنى الرضا بالقضاء ترك الدعاء ، ولا ترك التداوى ، ولا ترك السهم الذى أرسل إليك حتى يصيبك مع قدرتك على دفعه بالترس . . . وليس من الرضاء بالقضاء ما يوجب الخروج عن حدود الشرع ورعاية سنة الله مع بذل الجهد فى التوصل إلى محاب الله تعالى من عباده »[٢] .

وكمال النفس لا يكون إلا بالعلم والعمل ، لأن المطالب فى الدنيا لا تنال إلا بأسبابها . وكذلك أمر الآخرة ، فواجب المسلم أن يؤمن بأن « البهاء الأكمل لله ، وأن السعادة القصوى فى القرب منه ، وأن القرب منه ليس بالمكان ، وإنما هو باكتساب الكمال على حسب الإمكان ، وأن كمال النفس

---

(١) سورة التوبة ، آية ٥١ .

(٢) الغزالى : « الأربعين » ، ص ٢٤٦ .

بالعلم والعمل ، والاطلاع على حقائق الأمور مع حين الأخلاق ، ويجب أن يعلم كذلك أن الآخرة لا تنال بالبطالة والعطالة »[١] ، وأن المنازل الرفيعة لا تدرك إلا باقتحام الأخطار ، واتخاذ السبل الموصلة إليها بعد بذل الجهود . ولا يتأتى ذلك إلا لذوى العزائم القوية ، والمؤمن القوى خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف .

ويقول الغزالى مفضلاً حال الذى يجمع بين العمل للآخرة والعمل للدنيا ، على حال المنقطع للعبادة دون المشاركة فى حياة الجماعة : « فإن قلت : فقد قال بعض المحققين : الناس ثلاثة : رجل شغله معاده عن معاشه فهو من الفائزين ، ورجل شغله معاشه عن معاده فهو من الهالكين ، ورجل مشتغل بهما وذلك درجة المخاطرين ، والفائز أحسن حالاً من المخاطر ـ فاعلم أن فيه سراً ، وهو أن المنازل الرفيعة لا تنال إلا باقتحام الأخطار . وإنما هذا الكلام ذكر تحذيراً وتنبيهاً على خطر الخلافة لله تعالى فى أمر عباده حتى لا يترشح لها من لا يقدر عليها »[٢] .

خاتمة :

حاصل موقف الغزالى من الأخلاق الإسلامية هو التماس المعنى الجوانى للأقوال والأفعال ، وربط الأعمال الظاهرة بالبواعث الباطنة ، واشتراط حضور القلب وصدق النية وتمام الإخلاص فى العبادات أو المعاملات . وهذا تعمق فى فهم المثل الأعلى الأخلاقى ، وربط لحياة المتعبد المستنير بحياة المجتمع الفاضل .

(١) الغزالى : « ميزان العمل » ، ص ٨٣ ـ ٨٤ .
(٢) الغزالى : « ميزان العمل » ، ص ١٤٣ ـ ١٤٤ .

والغزالى بإيثاره طريق التصوف قد جعل له فى نفوس المسلمين مكانة لم يظفر بها من قبل . ولعل ذلك راجع إلى أنه قد جمع بين التصوف والشريعة فكانت روحيته روحية متزنة دائرة مع الكتاب والسنة . وكما أن جوانية الغزالى قد جعلته يجاوز مرحلة التعليم الدينى التقليدى والاستدلال الفلسفى الجدلى ، فقد يسرت له كذلك أن يذهب إلى ماوراء الرسوم والأحوال الصوفية ، ليجد فى الضمير تحقق التوازن بين قوى الحس والقلب ، وليجد فى الأخلاق مناط الثقة بقيمة الإنسان .

لقد قيل الكثير عن الغزالى وتأثره ببعض الفلسفات وبعض الأديان . ولست أرى أبعد عن الصواب من محاولة فهم الغزالى برده إلى أمر برانى خارج عن نفسه . إن أردنا أن نفهم فكر الغزالى أو فكر أى مفكر آخر ، فلنفهمه من الداخل كفكر متحرك نابض بالحياة ، لا كصورة جامدة وصيغة محفوظة . وأود أن أذكر من أسرفوا فى الكلام عن مدى ابتكار المفكرين وأصالتهم أو تأثرهم بغيرهم بقول « جوته » فى مسألة من هذا القبيل : « إن الشاعر المطبوع يعرف الدنيا بفطرته . وهو ليس فى حاجة إلى تجارب كثيرة وملاحظات منوعة ، ليصورها تصويراً صحيحاً » ، وقوله عن نفسه أيضاً : « لو لم يكن العالم فى نفسى عن طريق الاستشفاف ، للبثت أعمى له عينان تنظران ، ولكانت كل تجاربى وملاحظاتى عملاً لا جدوى منه : فالضوء هناك ، والألوان من حولنا ؛ ولكن إذا لم يكن هناك ضوء ولا ألوان فى عيوننا لما أبصرنا العالم الخارجى »(١)

فتحيةً إلى شيخ الجوانية الأخلاقيه ، وسلاماً على « حجة الإسلام » .

---

(١) « احاديث جوته مع إكرمان » (الترجمة العربية نقلاعن الأستاذ على أدهم فى كتابه « صور أدبية » ص ٦٧ ــ ٦٩)

الجوانية فى أدب العقاد [1]

العقاد أديب وفيلسوف بأوسع معانى الأدب والفلسفة فى القديم والحديث فهو كاتب قوى الحجة، سديد النظر ، وهو شاعر مرهف الحس خصب الخيال. وهو إلى جانب هاتين الصفتين البارزتين فى أدبه ، مفكر ذو ذهن موسوعى ، وناقد صاحب رسالة : فهو دائم الغوص إلى حقائق الكون والاستقصاء لعبر التاريخ ، وهو دائب البحث فى أغوار النفس والاستطلاع لكوامن الضمير .

وبهذه المواهب المتنوعة المتعددة ، مصحوبة بالقدرة على التأمل النافذ والعزم الصادق ، استطاع العقاد أن يفتح فى عالم الفكر طريقاً طويلا ، بلغ فيه بجهده وصبره غاية قلما يبلغها مفكر واحد ، واستطاع أن يسمو فى عالم الأدب إلى مقام الزعامة الصحيحة التى تلتمس اللباب وتتوخى الأصالة ، وتعزف عن البهرج الكاذب ولا تأبه لضجة الدعاية .

والعقاد من المفكرين المعدودين — أمثال جوته ، وتولستوى ، وطاجور ، والدوس هكسلى — الذين لا يستطاع الفصل بين أدبهم وفلسفتهم ، لأن أدبهم هو أدب الفكرة الواعية فى أرفع منازلها . ولذلك كانت صحبتهم الروحية ، صحبة أنس وائتناس ، شيئاً يتطلب من الوعى والجهد والتعاطف مالا بد للقارىء منه لإدراك ما وراء أسلوبهم من عمق التأمل وطول المعاناة .

وكتابات العقاد تزود المكتبة العربية بذخيرة رائعة لخصائص «الجوانية» التى تميزت بها لغتنا العربية : جمع بين الوضوح والتركيز ، وائتلاف بين المنطق الصارم والحس المرهف وبين المثال المجرد والحقيقة الواقعة .

---

(١) انظر « العقاد دراسة وتحية » القاهرة ١٩٦١

وهذه السمات كلها خليقة أن تجعل من العقاد خير معبر عن النظر الجوانى فى أدبه وفى فلسفته .

أما فى الأدب ، وهو موضوع حديثنا الآن ، فتتجلى منازعه الجوانية فى الإيمان بالروح ، والسعى إلى الأصالة ، ومحاولة الفهم بالتعاطف والنفاذ إلى اللب ، والاحتفال بالتجربة والمعاناة ، والتعبير الجميل عن الشعور الصادق .

* * *

الإيمان بالروح :

الإيمان بالروح هو المسلمة الأولى من مسلمات الفلسفة الجوانية . والإيمان بالروح هو الطابع المميز للجوانية عند العقاد . وفى ذلك يقول مخاطبا محدثه : « فى المادة تستطيع أن تشك وتفرط فى الشك قبل أن تواتيك دواعى الشك فى عالم الروح » ... ويقول أيضا : « الصواب عندى أن العالم كله قوى من طبيعة الروح التى نتصورها . وما الفرق بين الباطن والظاهر منها إلا فى طريقة الإدراك واستعداد الحواس » . . . وفى حديث العقاد عن الدوس هكسلى يقول : « وموضع العجب أن تستولى هذه الحكمة الصوفية فى هذا العصر المادى الجحود على عقل رجل قد أخذ من حضارة أوروبا وثقافة الغرب كله بأوفى نصيب . ويحدث هذا حين نرى بيننا فى الشرق أناساً لم يتذوقوا قطرة من ذلك العباب العلمى الذى يخوض فيه هكسلى ويعوم ، قائمين قاعدين بإنكار كل قول عن الحياة الروحية ، وتقرير كل رأى عما يسمونه بحقائق المادة وقواعد العلم الحديث . وما هى إلا آفة العقل المحدود الذى يحد هذا الكون العظيم ، فيحسبه مما يفرغ القول عن سره فى عصر واحد أو فى فترة عصر واحد ، ركونا إلى كشف ظاهر يغير العوارض والأسماء ولا يغير جواهر الأشياء . . . فالحقائق المادية المزعومة

ليست من الثبوت بحيث لا يختلف فيها قولان من أقوال العلماء ، فضلا عن أقوال الفلاسفة والمتصوفة وسائر المؤمنين . وأن أحق الناس بعرفان هذا لأولئك الذين نظروا إلى الكون بعين الباطل قبل أن ينظر إليه الأوربيون بتلك العين ، وقالوا فى ذلك مالم ينقضه علم ولن ينقضه مادام للإنسان لباب وراء الحواس والعقول » .

السعى إلى الأصالة :

والجوانية من شأنها أن تفرق بين القيمة الحقيقية للأشياء وبين مظاهرها الخارجية . والقيمة الحقيقية للعمل الفنى إنما تكون فى نفاذه وأصالته واتصاله بمعانى النفس الباقية . وغاية ما يحققه المظر أو البهرج هو أن يقف بك عند السطح ، يستهويك بزينته ، ويأسرك بخداعه . وهيهات له أن ينفذ إلى الأعماق فيكتب له البقاء ! وفى ذلك يقول العقاد : « منتهى ما يبلغ إليه البهرج ... أن تقول إنه وهج فى النظر ، وقرقعة فى الأذن ، ولذع فى الحس ، وتهييج فى الشعور . ومتى انتهى إلى ذلك فقد افتضحت طبيعته المادية ، ووصل إلى حد المضايقة والإرهاق . أما الجمال فلا يزيد فى المادية كلما زاد فى الحسن والظهور ، ولا يتمادى إلى أعنات الحواس بالغاً ما بلغ فى السمو والكمال . ولكنه يتجه إلى النشوة الروحية والنعيم الذى لا يشوبه حس منزعج ولا جسد منهوك » .

وتبلغ الجوانية عند العقاد غايتها من الصراحة والوضوح حين يقول : « الفرق بعيد كما رأينا بين البهرج والجمال ، لأنه فرق بين العقبة والطلاقة ، وبين ما يخاطب الوظائف الحسية وما يخاطب الملكات الروحية ، وبين مايفرط فيمل الخاطر ويثلم الحس ، وما يفرط فيزيدك نشاطاً إلى نشاط ومراحاً إلى مراح » .

والأدب الأصيل عند العقاد أدب جوانى يمضى إلى الفـكرة والدلالة ، دون أن تعوقه تحلية الصياغة وزخرفة التعبير : « فالجملة البليغة هى الجملة التى تبلغ بك إلى فحواها بلا مبالغة فى التحلية تشغلك بصياغتها عن دلالتها ، ولا قصور فى التعبير يقف بك عند ألفاظها فيثنيك عن مضامينها » « ولا محل فى معجم النفوس إلا للمعانى . فأما الألفاظ فهى رموز بين الألسنة والآذان . وهل تبصر العين أو تسمع الأذن إلا بالنفس ؟ وهل تبلغ الحواس خبراً إذا كانت النفس ساهية والمدارك غير واعية ؟ »

وميزان النقد للشعر ميزان جوانى كـذلك يتحرى الدقة والأصالة ويتوخى العمق والصدق : « لا مرجع لنقد الشعر غير قرائه الراغبين فيه بمعزل عن ضجة الدعاية ومذاهب النقاد ، وموقف الصحافة وأدوات النشر بين الإقبال والإعراض أو بين العناية والإهمال . . وأن يكون هذا الشعر مما يتفق محبوه وخصومه على أنه كلام لا يوصف بالسطحية ولا يستهوى الجهلاء ببهرج رخيص قليل الحظ من الفهم والتفـكير ». « وصفوة القول إن المحك الذى لا يخطىء فى نقد الشعر هو إرجاعه إلى مصدره ، فإن كان لا يرجع إلى مصدر أعمق من الحواس فذلك شعر القشور والطلاء . وإن كنت تلمح وراء الحس شعوراً حياً ووجداناً تعود إليه المحسوسات ، فذلك شعر الطبع القوى والحقيقة الجوهرية . وهناك ما هو أحقر من شعر القشور والطلاء ، وهو شعر الحواس الضالة والمدارك الزائفة » .

الأدب محاولة للفهم بتجربة شاملة :

الجوانية فى صميمها جهد حدسى ، وتجربة حية ، ونظرة شاملة إلى الحياة والعالم والحقيقة سبيلها البين هو المعاناة أو ما يمكن أن نسميه « الفهم

السيمفونى » والتناغم الروحى ، الذى لا ينفصل فيه الفكر عن الإنسان ولا الأدب عن الأديب . والعمل الفنى الأصيل خلق إبداعى يرتبط بأعماق الذات الإنسانية ، ويعبر فى صدق وإخلاص عن روح الفنان . والعقاد الجوانى النزعة فى الأدب والحياة على العموم يذهب هذا المذهب فى ضرورة توافر عناصر التجربة لدى الأديب على نحو يتحقق له به أن يحيا أفكاره ويغذى أدبه : « إن الانسان لا يحيا بالعقل وحده ، ولا يفهم بالعقل وحده ، ولكنه يحيا بالحياة التى هى مجموعة من الحس والغريزة والعطف والبداهة والخيال والتفكير . وكذلك يفهم بالحياة التى هى مجموعة من هذه الملكات كيفما تعددت فيها التسمية والتقسيم . فأنت إذا أردت أن تفهم إنسانا فليست كل وسائلك إلى فهمه أن تسلط عليه ملكة التعليل والتحليل ، بل أنت مشترك فى فهمه بخيالك وحسك وغريزتك وتفكيرك وعطفك وجميع أجزاء حياتك . وشأنك فى فهم الكون كشأنك فى فهم الإنسان أو فهم أى شىء من الأشياء وخاطرة من الخواطر . فقولك : تفهمها مرادف لقولك : تحسها ، وتتخيلها ، وتشملها بعطفك وبديهتك وفكرك . ولأن تحس ما ينبغى لك عمله دون أن تقوى على تعليل ذلك خير لك وألف خير من أن تعلل وتحلل وأنت عاجز عن العمل والاحساس » . ذلك بيان واضح على إيجازه ، ولا يسع من يأخذ النظر الفلسفى على معناه الجاد الأصيل إلا أن يؤيد موقف صاحبه الجوانى العريق فى جوانيته .

ولنستمع إلى العقاد وهو يزيدنا بيانا عن أسلوبه فى النظر ، ويقرر أن للأفكار التى يكتب فيها تاريخاً متصلاً بنفسه ، وسيرة ممتزجة بسيرته ، وأنها يندر أن تكون بنت يومها ، وإنما هو قد « عاشها » و « غذاها » ، فلا يتخيل نفسه قائماً بغيرها : «إننى أنظر إلى الدنيا نظرة فيها من الشمول أكثر مما فيها

من التفصيل . وأن الحياة والزمان والعالم ... كلها عندى جملة واحدة متماسكة، ليست المظاهر الفردية فيها إلا أجزاء عارضة تنال قيمتها بقدر ما تحتويه من ذلك الـكل العظيم . وكأن الأشخاص والشخوص الفردية فى هذه الصفة عملة الورق التى لا قيمة لها بذاتها ، ولا بالذهب الذى تمثله ، ولـكنما قيمتها الصحيحة بالجهد الحى الذى تساويه والثروة العينية التى تدل عليها » .

وفى بيان الفرق بين الصدق الجوانى والصدق البرانى من حيث الاختلاف بين الرواية والفن يقول الأديب الفيلسوف : « إن الصدق فى الـكتابة هو النفاذ إلى روح الموضوع والإحاطة بأصوله ومقوماته . وأما مطابقة الواقع فى التواريخ فهى جمع معلومات خارجية حول الموضوع لا تمس روحه ولا تدخل منه فى المقومات . فللصدق فى رواية من الروايات جوانب شتى لا تنحصر فى الأرقام والوقائع ، ولا تحد بالمشاهدة والسماع . وللفن صدق واحد يعنيه ، وهو صدق اللباب والجوهر الذى يقدم ويؤخر فى التفريق بين إنسان وإنسان وموضوع وموضوع » .

الأدب والحياة :

وللموقف الجوانى من شأنه أن يعمق فهمنا للوجود وخبرتنا بالحياة . والفـكر الحق لا ينفصل عن الوجود . وكذلك الأدب هو تعبير صادق عن تجارب الحياة الزاخرة .. وتفكير الإنسان كما يقول العقاد ، ماهو « إلا جزء من الحياة ، ونوع من الأبوة . فليس يسرنى أن تنمى إلى أفكار كل من أقلتهم هذه الأرض من الأدباء والحـكماء والعلماء ، إذا كانت غريبة عنى ، بعيدة النسب من نفسى » .

وقد بين لنا الأديب أن الـكتب مادتها الحياة ، وأن الساعات التى تقضى

بين الكتب ليست ساعات مقطوعة من الحياة معزولة عن الإحساس : « ليس للأوراق فى علم صناعتى مادة غير مادة اللحم والدم . وليست المكتبة عندى أياً كانت ودائعها بمعزل عن هذه الحياة التى يشهدها عابر الطريق ويحسها كل من يحس فى نفسه بخالجه تضطرب وقلب يجيش وذاكرة ترن فيها أصداء الوجود . وإنما الكتاب الخليق باسم الكتاب فى رأيى هو ما كان بضعة من صاحبه فى أيقظ أوقاته وأتم صوره وأجمل أساليبه ، وهو الحياة منظورة من خلال مرآة إنسانية ، تصبغها بأصباغها ، وتظللها بظلالها ، وتبدو لك جميلة أو شائهة ، عظيمة أو ضئيلة ، محبوبة أو مكروهة ، فتأخذ لنفسك زبدتها الخالصة ، وتعود بها وأنت حى واحد فى أعمار عدة ، أو عدة أحياء فى عمر واحد : ذلك هو الكتاب كما أستحبه وأطلبه » .

وتتبدّى الجوانية الخالصة فى أدب العقاد من دراسته لابن الرومى . فهو يرى أن الشاعر لكى يكون شاعراً أصيلاً يجب أن يكون له نصيب من مزية نستطيع أن نسميها باسم واحد : « الطبيعة الفنية » : « والطبيعة الفنية هى تلك الطبيعة التى بها يقظة بينة للإحساس بجوانب الحياة المختلفة ... تلك الطبيعة التى تجعل فن الشاعر جزءاً من حياته أيا كانت هذه الحياة من الكبر أو الصغر ، من الثروة أو الفاقة ، ومن الألفة أو الشذوذ . وتمام هذه الطبيعة أن تكون حياة الشعر وفنه شيئاً واحداً لا ينفصل فيه الإنسان الحى عن الإنسان الناظم ، وأن يكون موضوع حياته هو موضوع شعره وموضوع شعره هو موضوع حياته : فديوانه هو ترجمة باطنية لنفسه ، يخفى فيها ذكر الأماكن والأزمان ولا يخفى فيها ذكر خالجة ولا هاجسة مما تتألف منه حياة الإنسان ، ودون ذلك مراتب يكثر فيها الاتفاق بين حياة الشاعر وفنه أو يقل » .

والشعر لا يكون شعراً إلا إذا نفذ إلى الأعماق ، وغاص متعقباً الجوهر

واللباب : « فما الغوص على المعانى النادرة ؟ وما النظم العجيب والتوليد الغريب ، إن لم يكن كله مصحوباً بالطبيعة الحية والإحساس البالغ والذخيرة النفسية التى تتطلب التعبير والافتنان به ؟ إن كثيراً من النظامين ليغوصون على المعانى النادرة ، ليستخرجوا لنا منها أصدافا كأصداف ابن نباتة وصفى الدين ، أو لآلىء رخيصة كلآلىء ابن المعتز وابن خفاجة وإخوان هذا الطراز. وإن الغوص على المعانى النادرة لهو لعب فارغ كلعب الحواة والمشعوذين إن لم يكن صادق التعبير ، مطبوع التمثيل والتصوير » .

ومهمة الأدب بمعناه الواسع مهمة جوانية ، مقصدها حياة الروح فى عمقها وثرائها . فهنالك فرق بين أن تعيش فى مستوى الآلية وبين أن تحيا فى حرية . والحياة الواعية من شأنها أن توجب الألفة بين روح وروح ، والتعاطف بين الإنسان والوجود . والشعر الصادق يمزج طوية الكون بطويتنا فندور فى فلك واحد : « الشعر يعمق الحياة ، فيجعل الساعة من العمر ساعات: عِش ساعة مفتوح النفس لمؤثرات الكون التى يعرض عنها سواك ، ممتزجة طويتك بطويته الكبيرة ، تكن قد عشت ما فى وسع الإنسان أن يعيش ، وملأت حقيبتك من أجود صنف من الوقت . والوقت أصناف : فمنه ما يبخل به الأدب على غير سكان السموات ، ومنه ما يطرحه للأبقار والحشرات ! فاذا قلنا لك : أحبب الشعر فكأننا نقول لك عش . وإذا قلنا لك إن أمة أخذت تطرب للشعر فكأننا نقول لك : إنها أخذت تطرب للحياة » .

والشعر لا يفنى إلا إذا فنيت بواعثه ، وبواعثه فى نفس الإنسان كلما استيقظ وعيه للحياة : « وما بواعث الشعر إلا محاسن الطبيعة ومخاوفها وخوالج النفس وأمانيها . فإذا حكمنا بانقضاء هذه البواعث فكأنما حكمنا بانقضاء الإنسان . وليس من العجب أن يولد فى الدنيا أناس لا يهتزون للشعر ،

وهى مكتظة بمن لا يهتزون للحياة نفسها ، غاصة بمن يمرون بها غافلين عن محاسنها وآياتها كأنهم سيمرون بها ألف مرة أو كأنهم يعودون إليها كلما شاءوا الكرة » .

التعبير الجميل عن الشعور الصادق :

فملكة الوعى عند العقاد هى أنفس الملكات التى يرزقها رجال الفن والأدب : « فالشاعر من يشعر بجوهر الأشياء لامن يعددها ويحصى أشكالها وألوانها . وليست مزية الشاعر أن يقول لك عن الشىء ماذا يشبه وإنما مزيته أن يقول ماهو ، ويكشف لك عن لبابه وصلته بالحياة . وليس هم الناس من القصيد أن يتسابقوا فى أشواط البصر والسمع ، وإنما همهم أن يتعاطفوا ، ويودع أحسهم وأطبعهم فى نفس اخوانه زبدة مارآه وسمعه وخلاصة ما استطابه أو كرهه . وإذا كان وكدك من التشبيه أن تذكر شيئاً أحمر ثم تذكر شيئين أو أشياء مثله فى الاحمرار ، فما زدت أن ذكرت أربعة أشياء أو خمسة أشياء حمراء بدل شىء واحد . ولكن التشبيه أن تطبع فى وجدان سامعك وفكره صورة واضحة مما انطبع فى ذات نفسك وما ابتدع التشبيه لرسم الأشكال والألوان محسوسة بذاتها كما تراها وإنما ابتدع لنقل الشعور بهذه الأشكال والألوان من نفس إلى نفس . وبقوة الشعور وتيقظه وعمقه واتساع مداه ونفاذه إلى صميم الأشياء يمتاز الشاعر على سواه » .

والشعر هو التعبير الجميل عن الشعور الصادق . فالشاعر لاينبغى أن يتقيد إلا بمطلب واحد يطوى فيه جميع المطالب وهو صدق التعبير : « وكل مادخل فى هذا الباب باب التعبير الجميل عن الشعور الصادق فهو شعر وإن كان مديحاً أو هجاء أو وصفاً للإبل والأطلال . وكل ماخرج عن هذا الباب

فليس بشعر وإن كان قصة أو وصف طبيعة أو مخترع حديث » . وحد الشاعر العظيم هو « أن تتجلى فى شعره صورة كاملة للطبيعة بجمالها وجلالها وعلانيتها وأسرارها . أو أن يُستخلص من مجموعة كلامه فلسفة للحياة ومذهب من حقائق فروضها ، أيا كان هذا المذهب وأيا كانت الغاية الملحوظة فيه » .

الشعر والفلسفة :

ويرى العقاد أن بين الشعر والفلسفة صلة وثيقة ؛ ولا بدع أن يكون هذا رأى شاعر هو أيضاً فيلسوف : ذلك أن الشعر الجوانى الأصيل هو الذى يبقى بما وراءه من زاد ، وهو شعر المعنى والفكرة والعاطفة ، لا اللفظ والشكل والطلاء ، الحق أن « الفكر والخيال والعاطفة ضرورية كلها للفلسفة والشعر مع اختلاف فى النسب وتغاير فى المقادير . فلابد للفيلسوف الحق من نصيب من الخيال والعاطفة ، ولكنه أقل من نصيب الشاعر ، ولابد للشاعر الحق من نصيب من الفكر ، ولكنه أقل من نصيب الفيلسوف . . . هكذا كان شكسبير ناطق الفكر حتى فى أغانيه الغزلية ، وهكذا كان جوته وشيلر وهينى شعراء الألمان الأدباء والفلاسفة فى استعدادهم وسيرة حياتهم وفيما يستقرى من مجموعة أعمالهم » .

والشعر يعمق صلتنا بالوجود ويفتح أعيننا على مافى الكون من جمال ، ويرهف إحساسنا بما يصدح فيه من أنغام . ولن تكون وسيلته الحقيقية إلى ذلك ألفاظاً ورموزاً ، بل تجربة واعية هى فى صميمها تجربة ميتافيزيقية.

وكذلك نرى التجديد فى الشعر عند العقاد قائماً على أساس فلسفى جوانى : ذلك أنه تجديد فى « المحور » وتغيير فى الجوهر ، وثورة على

تحجر الاصطلاح ، وجمود الأغراض الشعرية ، ورفض لتوهم التجديد فى طرق موضوعات جديدة : « ليس التجديد أن نقفو أثر الصحف بالنظم فى الحوادث السياسية والعظات الاجتماعية ؛ لأن الشاعر قد يحس ماحوله ولكنه يبرز إحساسه فى قالب رواية خرافية لا علاقة بينها وبين حوادث اليوم فى الظاهر ولا شأن لها بمشاكل السياسة والاجتماع . . . وإنما التجديد أن يقول الإنسان لأنه يجد فى نفسه ما يحسه ويقوله ومايجدر به أن يحس ويقال » . والتجديد إذن تجديد فى النظر والتجربة ؛ وهو على حد تعبيره « أن يكتب الشاعر مافى نفسه ، ولا يكون قديماً متأثراً للأقدمين يحذو حذوهم وينظر إلى ماحوله بالعين التى كانوا بها ينظرون . فمن المجددين على هذا الاعتبار أبو نواس لأنه ابن عصره ، وليس من المجددين شعراء فى هذا الزمان ينظمون فى وصف الطيارة ، لأن الأقدمين نظموا فى البعير ! وأننا حين ندعو إلى الجديد لا ندعو إلى هدم شىء قائم الأساس ، لأننا نعلم أن كل شاعر صالح لزمانه فذاك هو الشاعر الصالح لكل زمان » .

فمحور التجديد عند العقاد كما رأينا هو الذات الإنسانية لا للموضوع الخارجى . ومثل هذه النظرة إلى الإبداع الفنى سمة واضحة فى كل أدب جوانى :

فى شعر العقاد تجربة حية ، تظهرنا على تفرقته بين الطريق البرانى والجوانى . فهو ينظر إلى العبادة فى روحها فيراها معاناة واتصالاً روحياً لا مظهراً خارجيا باطنه خواء وحقيقته رياء ، وهو يقول فى أبيات له بعنوان « التقديس » :

عارف التقديس رو حى وأن قدس جسما
ومهين الجسم جســـمى وأن كان برما
أنت بالتقديس تسمو لا بما قدست تُسمى

وهو يقول أيضا بعنوان « عدل الموازين » مفرقاً بين إنسان ومادة ، وبين عدل وعدل :

إنا نريد إذا ما الظلم حاق بنا عدل الأناسى لا عدل الموازين
عدل الموازين ظلم حين تنصبها على المساواة بين الحر والدون
مافرقت كفة الميزان أوعدلت بين الحلى وأحجار الطواحين

ويقول ناعيا على الناس برانيتهم والتواءهم وخبث طويتهم بعنوان : « الحمد المعكوس » :

يارب حمـد لم ينله الذى قـد ناله إلا لهجوى أنا
ورب هجو طاف بى لم يكن يطوف بى لو لم أكن محسنا

* * *

الجوانية فى القصة :

على الرغم من عزوف العقاد عن كتابة القصة ، تبعا لمقاييسه فى ترتيب فنون الأدب وأبوابه ، فإننا نرى أن القصة الوحيدة التى كتبها — سارة — ترقى إلى مرتبة عالية من مراتب الأدب الجوانى ، ولا ضير عليها إذا قورنت هنا وهناك بنظائرها من القصص أو الشعر . إن « سارة » قصة جوانية كلها ، لا تشغل الأحداث الخارجية فيها إلا أقل قدر ممكن مما يلزم لحبكتها الفنية . ولئن تكن الحركات الظاهرة فيها قليلة جدا ، فحركاتها الجوانية وفيرة تزخر بها فصولها على قصرها . نرى العقاد يفتتح قصته بفصل عنوانه

« أهو أنت ؟ » تشير أول عبارة فيه إلى عقدة القصة قبل أن نعرف بعد شيئا عن أشخاصها .

وعقدة القصة هى ما يضطرم فى نفس « همام » من عواطف وخواطر وهواجس ، هى نتيجة للصلة التى قامت بينه وبين « سارة » . ويمضى العقاد فى وصف هذه التجربة الجوانية بما انطوت عليه من شكوك ومحاولة لعلاجها أو اتخاذ موقف يريح الضمير بالقطيعة أو النسيان .

والجوانية سارية فى الحوار كله الذى يدور بين سارة وهمام : فهى حين لمحت منه اهتماما بالروايات التى تظهر فيها إحدى الممثلات ، تسأله هل يقبل من الممثلة قبلة إذا سمحت له بها ، فيجيب : « كل قبلة غير قبلة المرأة التى يحبها الرجل هى تضحية ، بل هى — إن شئت — سخرة ! » فتعقب سارة على مراوغة همام فى الجواب بقولها : « لقد نجوت ! إن قبلة تتمناها لهى خيانة الضمير ، ولافرق بين خيانة الضمير وخيانة الواقع إلا التنفيذ » .

ويصف العقاد حال همام وسارة عند ذبول الحب وصفاً جوانياً ويصور ما يعانيان فى دخليتهما على الرغم من إكثارهما من اللقاء ، ويشبه تلك الصورة النفسية بصورة حسية هى صورة شيخ محتضر يتابع التدخين ، يتبع اللفيفة بأختها ، ليقنع نفسه بأنه يشتهيها ، وأنه ما دام يشتهيها فإنه على رجاء فى العافية وامتداد الأجل : « لقد كانا يحرقان من لفائف الحب أضعاف ما أحرقا فى عنفوانه وانطلاق طوفانه . ولكنهما يفرطان فى الحب ويتكلفان الإفراط لشعورهما بقنوطه لا لشعورهما برجائه ، ولإقبالهما على شتائه الأجدب ، لا لإقبالهما على ربيع بهجته وروائه . وكانا فى عنفوان الهوى يتشاجران ولا يباليان الشجار ، ويتغاضبان ولا يحفلان من الغضب ، ويختلفان ويلحان فى الخلاف ولا يتحرزان من الخلاف والإلحاح : جسم فتى قوى ،

فماذا تضيره هبة من عاصفة أو لفحة من هجير ؟ فلما شاخ الحب أجفلا من الغضب والخلاف ، كما يجفل الشيخ الهرم من غضبة تنذر بالقضاء عليه ، فلا هما هانئان بوئام ، ولا هما قادران على خصام » .

ويبدع العقاد فى بيان الفرق الكبير بين ما نسميه نحن بالحساب «البرانى» حساب الكم والمقدار ، وبين الحساب «الجوانى» ، حساب الكيف والنفس. ولنستمع إليه يصف شعور همام بعد قرار الفراق والتواعد على تسليم سارة مالها عنده من أوراق وصور وذكريات : « وقبل الموعد بساعة أخذ فى جمع تلك الأوراق ومراجعتها ، ليعلم منها ما هو مطلوب وذو بال وما هو مهمل ومطروح . فيا لله كم تبلغ الورقة الخفيفة من وقر وفداحة ! وكم تختلف المعايير والأحجام فى موازين الأكف والأذهان : لقد كانت الرسائل والصور والهدايا كلها لا تملأ حقيبة صغيرة تحملها اليد الواحدة ، ولكنه كان يحمل الورقة منها وكأنما يزحزح جبلا راسخا يشل السواعد والأقدام دون صخرة واحدة من صخوره ! » .

ولنستمع إليه يحلل نفسية المرأة وبواعث إعجابها بالرجال ، تلك البواعث الجوانية العميقة التى تخفى بطبيعتها على النظرة البرانية العابرة : « والرجل الخبير بالنساء يشبع منهن ، فيزهد فيهن ، ولا يتهالك عليهن . فإذا أحست المرأة بالفتور منه فى الطلب والمغازلة ، خشيت أن تكون هى المعيبة المجفوة فى نظره بالقياس إلى من عرف من النساء ، ولم تتهمه فى ذوقه ، بل اتهمت نفسها فى جمالها وجاذبيتها ، كما هو دأب المرأة من سوء الظن بنفسها أمام هؤلاء الرجال ، ونشأت عندها الرغبة فى اجتذابه واستطلاع رأيه ، واستسلمت له فى سهولة وطواعية ، لعلمها أن الحيلة معه لا تخفى عليه بعد ما شهد الكثير من حيل النساء » .

وتتجلى الجوانية على أوضح ما تكون فى قصة العقاد ، حين يصف شعور همام وهو يودع يوما من أيام النعيم مع سارة ، ونفسه تفيض رضى وشكرا ، على خلاف ما تواضع عليه « شعراء الاصطلاح » فى بعض عصور الأدب العربى من النواح والأسى والأنين ، وكأنها لوازم لمثل هذا المقام .

وكأن الأستاذ العقاد يتحدث عن نفسه وعن أنفسنا ، حين عبر على لسان همام عما يجده فى البحث عن فلسفة الأشياء من استيفاء لاستمتاعه بها . وهذا بعينه ما عنيناه نحن من المنهج الجوانى فى الفكر وفى الحياة : فإن هذا المنهج لا يرفض مظاهر البرانى رفضاً باتاً ، كما توهم بعض المتعجلين ، وإنما يتابع السير مع البرانى حتى يصل إلى فهم أعمق واستمتاع أوفى . ولنستمع إلى العقاد يقول : « قالت سارة يوما بعد ما استعادته فلسفة الدومينة للمرة الخامسة أو السادسة أو السابعة : أولا تستمتع بشىء إلا أن تكون له فلسفة ؟ — قال : بل أنا أستمتع بالشىء ثم أبحث عن فلسفته . وإنى لأبحث عن فلسفته كما يجيل الشارب الكأس فى جميع جوانب فمه ولهواته ، كى لا يبقى جانب من النفس لا يأخذ نصيبه من متاعه ، فأحسه ، وأعمله ، وأذكره ، وأفكر فيه ، واستقصى معناه » . .

ويختتم أديبنا الكبير قصته على نغمة جوانية خالدة ، نستبين منها أن مرجع الأمر كله فى العشق أو الصد هو الضمير ، وأن تغيير النفس هو تغيير فى « المحور » كما يحلو للعقاد أن يتحدث عنه فى كتابه العميق « عبقرية المسيح » . ولذلك كان هذا التغيير قاطعاً حاسماً بين عهدين فى حياة همام مع سارة ، عهد كانت فيه ملء قلبه ، فكانت هى الدنيا ، ولم تكن الدنيا بدونها شيئاً ، وعهد أضحت فيه امرأة من النساء « وانقشعت عنها سرابيل الحب الأثير التى كانت تغليها وتعلو بها فى ضمير همام » .

* * *

خاتمة : أدب النفس :

وصفوة القول أن أدب العقاد هو قبل كل شيء أدب النفس ، الذى لا يرى نفصالاً بين مطالب العلم والأخلاق والفن ، لأنها جميعاً مطالب الإنسان فى كل زمان ومكان ، وفى ذلك يقول قولاً سديداً نرجو أن يتدبره المفتونون : « الأمة بغير علم أمة جاهلة ، ولـكنها قد تـكون على جهلها وافية الخلق والشعور ، والأمة بغير صناعة أمة تعوزها أداة العمل ، ولـكنها على هذا قد تـكون صحيحة الحس صحيحة التفـكير . والأمة بغير تعبير أمة مهزولة أو مشرفة على الموت . وكذلك تـكون الأمة التى خلت من الفنون ، لأن الفنون هى تعبير الأمة عن الحياة . ولا أكتمك يا صاح أن الاختيار بين هذه المقاصد الثلاثة خليق أن يعنت المختار : لأن الفن والعلم والصناعة ليست بديلاً من بديل ، وليست قريناً يقاس إلى قرين . وما أعطى الإنسان التعبير ليبادل بينه وبين العلوم أو بينه وبين الصناعات . فإنما التعبير أداة من أدواته . . . ولا محل للمفاضلة بين جزء لا ينفصل من النفس الإنسانية وحالة من حالاته . والصناعة أداة من أدواته . . . والذين يفاضلون بين العلوم والصناعات يخيرون الناس فى غير موضع للخيار ، ويسألونهم عن الأسعار فى غير موضع للبيع والشراء » .

وتتضح معالم الجوانية فى أدب العقاد — كما رأينا — فى تفرقته الأصيلة بين ما يسميه « الجوهر » أو « اللباب » وبين « العرض » أو « القشور » . ولا يقف العقاد عند هذا الحد من التفرقة الواعية بين اتجاهين موجودين فى الأدب وفى غير الأدب ، بل يتجاوزه إلى إيثاره للطريق الجوانى على الطريق البرانى . والأدب الصادق عند العقاد هو ذلك الذى ينفذ إلى أعماق النفس

وبواطن الوقائع ، فيصيب الجوهر الصريح ، ويتخطى حدود الزمان والمكان ، ويكون بذلك تعبيراً عن مطلب الروح الإنسانى فى الشمول والخلود والانطلاق .

أدب العقاد دعوة إلى التجديد الصحيح الذى هو تجديد فى النظرة والجوهر ، وتغيير فى القيمة والمحور ، وهدفه البعيد يقظة للروح ، وتنبيه للوجدان ، وإخلاص للضمير وولاء للإنسان .

وجوانية العقاد حركة أدبية خالصة ، عريقة النسب بلغتنا العربية . وهى بعد ذلك حركة فلسفية ناهضة يسعدنى أن أبشر بها فى كتاب قريب .



الجوانية في نظرة العقاد إلى تعاليم المسيح (١)

لقد كان فقيدنا الكبير الأستاذ عباس محمود العقاد مفكرا من طراز فريد فى هذا العصر : كان أديباً فيلسوفاً ، جوانياً على الأصالة ، متفكراً فى ملكوت الله ، متبتلا فى محراب الفكر ، متقنتاً فى رحاب الكون . كان يرى الأشخاص والأشياء بعيون الروح ، ويؤثر الجوهر الباقى على العرض الفانى ، ويحيا أدبه وأفكاره ، ويفلسف حياته وأعماله . وحياة العقاد — رحمه الله — حياة مثالية . ومصدر الإلهام فى هذه الحياة مصدر مثالى أصيل : يقظة الوعى وحرية الضمير ، ولا عبرة بعد ذلك بالنتائج ، ولا رعاية للمكاسب أو الخسائر : ذلك أن الحساب عنده حساب جوانى غير برانى ، والزمان فى حياته حساب كيفى ، لا امتداد مكانى .

والعقاد — كما عرفناه — رجل مخلص مع نفسه ، صادق مع الناس ، عاكف على رعاية القيم العليا ، دائم الطلب للحق والخير والجمال ، غير عابىء بما يبذل فى هذه الغاية من جهد أو وقت أو مال . والعقاد — كما يحكى عن نفسه — هو « الرجل الذى قضى حياته يحارب الأضداد ، ولا يبالى خسارة تصيبه من هذه الحرب التى لا هوادة فيها » .

بهذه الروح كان نظر العقاد إلى أصحاب الرسالات من قادة الوعى ودعاة الديانات . وكانت نظرته إلى الدين نظرة جوانية عميقة ذات قرابة وثيقة بنظرة الإمام محمد عبده ونظرة الصفوة من أنصار مدرسته : الدين فى جوهره واحد

---

(١) انظر : « منبر الإسلام » عدد ٥ نوفمبر ١٩٦٤

لا يتغير ، إنه فى صميمه دعوة أخلاقية وتغيير روحى فى الفكر والشعور ، ينفذ إلى الجوهر واللباب ، ولا يقف عند القشور والأعراض .

ومن كانت له مثل هذه النظرة الفلسفية الواعية فما أحراه أن يصحب السيد المسيح صحبة روحية طويلة كان من ثمراتها الناضرات اليانعات هذه التحفة الجميلة — « عبقرية المسيح » — التى يحلو لى الآن ، بعد أن غاب عنا شخص العقاد ، أن أقبس منها قبسات نافعات .

« عبقرية المسيح » :

وعبقرية المسيح كتاب « جوانى » من أوله إلى آخره ، يحس القارىء أن مؤلفه العربى المسلم قد فطن إلى جوهر العقيدة المسيحية فطنةً لعلها لم تتيسر للكثيرين ممن تصدوا ، فى جلبة وعلانية ، للكلام عن تعاليم السيد المسيح .

وأشهد أنى على كثرة ما قرأت فى اللغات الغربية عن تعاليم المسيحية ، لم أظفر فيها بما يرضينى كل الرضى مثل ما ظفرت به فى كتاب العقاد . ولعل فى هذا أيضاً دليلاً جديداً على ما تميزت به لغة القرآن من خصائص جوانية . ومهما يكن الرأى فى الكتب الكثيرة التى نشرت عن العقيده المسيحية ، فالذى لاشك فيه أن « عبقرية المسيح » كتاب ممتاز نادر ، وأن مؤلفه قد صدق مع نفسه ومع القراء حين قال :

« ولا أجد فى فهم نصوص السيد المسيح صعوبة على الإطلاق ، إذا أنكرنا الجمود على الحروف والنصوص » .

القشور والأشكال :

والحديث عن فن العقاد وألمعيته ، فى السلسلة الحافلة من سيره وعبقرياته ، حديث ممتع شائق ، أرجو أن تتاح لى متابعته فى فرصة قريبة . وقد حان الوقت لأن نستمع للفقيد الكبير يحدثنا عن الحياة البرانية « حياة القشور » التى كان الناس يحيونها قبيل ميلاد المسيح عليه السلام : « تحجرت الأشكال والأوضاع ، وغلبت المظاهر على كل شىء ، وتهافت الناس على حياة القشور دون حياة اللباب : فكل مغانم الحياة عندهم سمت وزينة وأبهة ومحافل وشارات . وانتقلت الحضارة من الداخل إلى الخارج ، أو من النفس إلى البدن .. وتحجر نظام فأصبح أشكالاً ومراسم خلواً من المعنى والغاية ... وتحجرت معه الشرائع والقوانين ، فلم يكن غريباً أن تنقش على حجارة وأن يرتفع ميزانها فى يدى عدالة معصوبة العينين ، وأن تفرغ الكفتان فتستويان لأنهما فارغتان » . وتحجرت العقائد الوثنية والاسرائيلية ، وأصبحت التقوى علما بالنصوص ، وبحثا عن مراسم الشريعة ، وغلب المظهر على المتشبثين بالنصوص والمتصرفين فيها . . أشكال وقشور ولا جوهر هناك ولا لباب . دنيا آفتها الترف ومظاهر العقيدة ، ومن وراء ذلك باطن هواء وضمير خواء » .

نعم أشكال وقشور ولا جوهر هناك . ألم تكن كلمات السيد المسيح ، فى « موعظته على الجبل » ، صورة القوم فى صلاتهم وصيامهم وصدقاتهم وإحسانهم : « ومتى صليتم فلا تكونوا كالمرائين : فإنهم يحبون أن يصلوا قياماً فى المجامع وفى زوايا الشوارع ، لكى يظهروا للناس . . » ؛ « ومتى صمتم فلا تكونوا عابسين كالمرائين : فإنهم يغبّرون وجوههم ليظهروا

للناس صائمين » ؛ « واحترزوا من أن تصنعوا بركم قدام الناس ، لكى ينظروكم ، وإلا فليس لكم أجر عند أبيكم الذى فى السموات . وأما أنت إذا صنعت صدقة فلا تعلم شمالك ما تصنع يمينك ، لكى تكون صدقتك فى الخفاء » ؛ « واحذروا الأنبياء الكاذبين الذين يأتونكم بثياب الحملان ، ولكنهم من داخل ذئاب خاطفة : من ثمارهم تعرفونهم . هل يجتنى من الشوك عنب ؟ » .

وكذلك يبين الأستاذ العقاد غلبة البرانية على المرائين والضالين فى تمسكهم بالأشكال والمظاهر ، وقلة التفاتهم إلى المعنى الجوانى من وراء الشعائر والرسوم ، وكيف كانت حاجة العصر ماسة إذ ذاك إلى عقيدة حب ونقاء ، عقيدة توقظ الوعى ، وتنشد نبل القصد ، وتبغى غلبة الجوانى على البرانى ، فيقول : « فلا جرم يكون خلاصها فى عقيدة لا تؤمن بشىء كما تؤمن ببساطة الضمير ، ولا تعرض عن شىء كما تعرض عن المظاهر ؛ ولا تضيق بخلاف كما تضيق بالخلاف على النصوص والحروف وفوارق الشعرة بين هذا التأويل وذاك التحليل » .

جوهر المسيحية :

. . وينفذ العقاد إلى جوهر العقيدة المسيحية ، فيصفها بأنها « عقيدة قوامها أن الإنسان خاسر إذا ملك العالم بأسره وفقد نفسه . وأن ملكوت السماء فى الضمير وليس فى القصور والعروش ، وأن المرء بما يضمره ويفكر فيه ، وليس بما يأكله وما يشربه ، وما يلبسه ، وما يقيمه من صروح المعابد والمحاريب ، « فقد كان بلاء الناس أنهم خربوا باطنهم ، وعمروا ظاهرهم ؛ فجاءهم الرجاء الذى يصلح لذلك البلاء ، بشارة لا تبالى أن يخرب ظاهر الدنيا كله إذا سلم للإنسان باطن الضمير » .

فرسالة المسيح عليه السلام صريحة فى نقض شريعة الأشكال والظواهر ، وإقامة شريعة الحب ، الحب الذى هو عطاء بغير حساب ، أو شريعة الضمير الذى يقوم فى دخيلة الإنسان ، مخترقاً حجب الزمان والمكان : « وكل ماهنالك أن تصبح الفضيلة وحى نفس وحساب ضمير ، ولا يصبح قصارها وحى القانون وحساب الصكوك والشروط ، وأساليب الروغان من السطور والحروف » .

وما من شك فى أن الطريق الذى يرسمه السيد المسيح طريق شاق ، لأن فيه مجاهدة للنفس وقمعاً لشهواتها . وما يقوى على سلوك هذا الطريق إلا الجوانيون المخلصون : « فلا جرم كانت شريعة الحب والضمير أشد وأحرج من شريعة الظواهر والأشكال : لأن الضمير موكل بالنيات والخواطر قبل الأفعال والوقائع ، ولأنه يحاسب صاحبه على همساته ووساوسه » .

تغيير المحور :

ودعوة السيد المسيح دعوة جوانية فى ماهيتها ولبابها : فقد كان همه الشاغل صلاح النفوس ، ولن يتم هذا الإصلاح بتغيير الأشكال الخارجية وإنما يتم بتغيير البواعث النفسية . وليس هذا التغيير تغييراً فى الكم والمقدار ، بل هو « انتقال القبلة » أو « تغيير المحور » .

« ولا قيمة المسافات ولا للأبعاد إذا كان انتقال المحور هو المقصود » : فإننا إذا نقلنا «القبلة» ، أو نقلنا « المحور » انتقل كل شىء ، وتغير اللباب الأصيل من كل شريعة وكل قانون : « وإذا تغير المحور فمسافة الفرسخ والميل كمسافة الشبر والقيراط . وإذا بقى المحور فالبعيد كالقريب والقريب كالبعيد » .

وإذن فتغيير المحور فى الآداب والأخلاق هو التغيير الجوانى الذى عناه السيد المسيح فى دعوته الجديدة : لأن الحساب هناك حساب جوانى ، مداره النفس والضمير ، لا حساب برانى ، قوامه المسافات والمقادير . وما كان الإصلاح الحقيقى ولن يكون قط إصلاحاً برانياً يحدث تغييراً فى الظاهر والعيان ولا أثر له فى القلوب والأذهان ، وإنما كان على الدوام « مسألة محور ينتقل أو مسألة باعث يتغير ، وعلى الدنيا بعد ذلك أن تعرف شأنها فى مسافاتها ومقاديرها حتى يبلغ بها الانحراف غايته ، فتعود أو يعاد بها إلى محورها الذى انحرفت عنه أو إلى محور جديد » .

ويختتم أديبنا الفيلسوف عرضه الرائع بكلمة جامعة تصلح شعاراً أخاذاً لدعوة السيد المسيح وما جرى مجراها من دعوات روحية خالدة .

رحمة الله على صاحب « عبقرية المسيح » وسلامه على رسول الحب والسلام .



كشاف أسماء الأعلام



كشاف المصطلحات

(ث)

(ج)

(ح)

(ص)

(ض)

(ظ)

(ع)

(غ)

(ف)

(ق)

(ك)

(ل)

(م)

(ن)

(ه)

(و)

(ى)

كشاف المراجع الواردة فى الكتاب

(ا)

احاديث جوته مع إكرمان : (إفريمان ليبرارى ١٩٣٥)
إحصاء العلوم : الفارابى (تحقيقنا . القاهرة ١٩٤٩)
إحياء علوم الدين : الغزالى (طبعة الحلبى . القاهرة)
إحياء النحو : إبراهيم مصطفى (القاهرة ١٩٣٦)
أخلاق الإسلام : محمد عبد الله دراز (بالفرنسية) القاهرة ١٩٥٠
اخلاقيات الإسلام : أمير على (بالانجليزية) كلكتا ١٨٩٣
الآداب (بيروت ، يوليو ١٩٦٢)
أدبيات اللغة العربية (القاهرة ١٩٠٩)
الأديب (بيروت . فبراير ١٩٦٢)
الأربعين : الغزالى (القاهرة)
الأزهر : (القاهرة مارس ١٩٥٩)
إستراتيجية النزاع : توماس شلنج (لندن ١٩٦٣)
أساس البلاغة : الزمخشرى (مكتبة الشعب . القاهرة)
أسرار البلاغة : الجرجانى (القاهرة ١٣٢٠ هـ)
أسطقس الأس : جابر بن حيان (ضمن مؤلفات جابر بن حيان)
إسعاف الأمة بما جاء به القرآن والسنة : الغزالى
الاسلام والجماعة المتحدة : مونتجمرى وات (لندن ١٩٤٤)
الاسلام والنصرانية : محمد عبده (طبع المنار القاهرة)
الإشارات والتنبيهات : ابن سينا (ليدن ١٨٩٢)
الاشتراكية ، طوباوية وعلمية : إنجلز (لندن ١٩٤٤)
اصطلاحات الصوفية : السمرقندى (نشرة كلكتا ١٨٤٥)
أعمدة الحكمة السبعة : لورانس (لندن ١٩٠٥)
الإقتضاب فى شرح أدب الكتاب (القاهرة)
آلام فرتر : جوته (ترجمة عربية)

أمالي علي عبد الرازق : علي عبد الرازق (القاهرة ١٩١٢)
أنـا : العقاد (كتاب الهلال . القاهرة ١٩٦٤)
اناتول فرانس فى مباذله : بروسون (ترجمة الأمير شكيب أرسلان)
الإنسان ذلك المجهول : الكسيس كارليل (باريس ١٩٣٥)
أوديب الملك (مسرحية يونانية)
الأهرام : ٢٣ يوليو ١٩٥٤ ، ٨ يونيو ١٩٥٩

(ب)

البحث : جابر بن حيان (مخطوط بدار الكتب المصرية)
لو بروجريه اجيبسيات (١٠ يناير ١٩٦٤)
بريطانيا فى مصر : بولسون نيومان (بالانجليزية)
البلاغة العربية وأثر الفلسفة فيها : امين الخولى (مايو ١٩٣١)

(ت)

تاريخ الفلسفة فى الاسلام : دو بور (ترجمة ، القاهرة ١٩٣٨)
تاريخ العرب وأدبهم : ادوارد ڤان ديك (بالانجليزية ١٨٩٤)
التأملات : ديكارت (ترجمتنا القاهرة ١٩٥٦)
تأملات فى سلوك الانسان : إلكسيس كاريل (باريس ١٩٥٠)
تحصيل السعادة : الفارابى (طبع الهند)
تخليص الإبريز فى تلخيص باريس : رفاعة الطهطاوى (القاهرة ١٩٥٨)
تس الدربلڤيلية : توماس هاردى (بالانجليزية)
التصوف : الثورة الروحية فى الاسلام : أبو العلا عفيفى (الاسكندرية ١٩٦٣)
التصوف وفريد الدين العطار : عبد الوهاب عزام (القاهرة ١٩٤٦)
التعرف لمذهب أهل التصوف : الكلاباذى
التعليقات : الفارابى . حيدر آباد ١٣٤٦ هـ
تفسير جزء عم : محمد عبده . القاهرة ١٣٢٢ هـ
تفسير الفاتحة : محمد عبده . القاهرة ١٣٤٥ هـ
تفسير ما بعد الطبيعة : ابن رشد . نشرة بويج . بيروت ١٩٣٨
تقاليد الفروسية عند العرب : واصف بطرس غالى (ترجمة عربية القاهرة ١٩٦٠)
تلخيص ما بعد الطبيعة : ابن رشد (تحقيقنا . القاهرة ١٩٥٨)
تهافت التهافت : ابن رشد (نشرة بويج ، بيروت ١٩٣٠)

(ج)

الجوانية الأخلاقية عند الغزالى : عثمان أمين (القاهرة ١٩٦٣)
الجواهر الغوالى : الغزالى .

(ح)

الحدود : جابر بن حيان
حى بن يقظان : ابن طفيل (دمشق ١٩٣٠)
حياة جونسون : بوزويل (بالإنجليزية)

(خ)

الخصائص : ابن جنى (القاهرة ١٩١٣)
خلاصة حياتى : سمرست موم (بالإنجليزية طبعة منتور)

(د)

دفاع عن الإسلام : لورا ڤيشيا ڤاغليرى ، ترجمة منير البعلبكى ، بيروت ١٩٦٠
دفاع عن العلم : البير بابيه (ترجمتنا القاهرة ١٩٤٦)
دكتور زيفاجو : باسترناك (لندن ١٩٥٨)
دلائل الإعجاز : الجرجانى ، القاهرة ١٣٢١ هـ
دون كارلوس : شيلر (ترجمة فرنسية)
دون كيشوت : سرفنتيز (ترجمة انجليزية)
ديكارت : عثمان أمين (الطبعة الرابعة . القاهرة ١٩٥٧)
دين المصريين : أدولف إرمان (ترجمة فرنسية . باريس ١٩٣٧)
ديوجين : الترجمة العربية ١٩٥٠

(ذ)

ذكريات الطفولة : إرنست رنان (بالفرنسية) .

(ر)

رائد الفكر المصرى الإمام محمد عبده : عثمان أمين (القاهرة ١٩٥٥)
رسائل إلى شاعر شاب : ريلكه (باريس ١٩٥١)
رسائل الفارابى : الفارابى (حيدر آباد ١٣٤٦ هـ)
رسائل الكندى الفلسفية : الكندى (القاهرة ١٩٥٠)
رسالة التوحيد : محمد عبده ، كتاب الهلال ١٩٦٣
الرسالة السابعة : افلاطون (ترجمة فرنسية ، مجموعة جيوم بوديه)
الرسالة القشيرية : القشيرى (القاهرة ١٩٥٧)

(س)

سعد زغلول من اقضيته : عبده الزيات (القاهرة ١٩٤٢)
السياسة : ٢٤ ديسمبر ١٩٢٨
السياسة الأسبوعية : ٢ ، ٢٣ ابريل ١٩٥٧ ، ٣٠ يوليو ١٩٢٧ ، ٢٥ اغسطس ١٩٢٨
السياسات المدنية : الفارابى (حيد آباد)
سيرانو دى برجراك : ادمون رستان (بالفرنسية)

(ش)

شرح ديوان الحماسة : المرزوق (القاهرة ١٩٥١)
الشعب : القاهرة اول ابريل ١٩٥٩ .
الشفاء : ابن سينا
الشهر : القاهرة ، فبراير ١٩٦٠

(ص)

صادق أو القدر : ڤولتير (بالفرنسية)
الصحيح : البخارى (كتاب الشعب . القاهرة)
صحيفة الجامعة المصرية ، يونيو ١٩٣١
صفحات من يوميات : اندريه جيد (بالفرنسية)
صور ادبية : على ادم (القاهرة)
صوفية الإسلام : نيكلسون ، ترجمة (القاهرة ١٩٤٥)
صيد الخاطر : ابن الجوزى (تحقيق محمد الغزالى)

(ض)

ضروريات المنطق : بوزانكيه (لندن ١٩٢٨)

(ط)

الطراز : اليمنى (القاهرة ١٩١٤)
الطواسين : الحلاج (تحقيق ماسينيون . باريس ١٩١٣)

(ظ)

الظاهرة الإنسانية : تيار دو شاردان (لندن ١٩٦٠)

(ع)

عبقرية الإمام : العقاد (القاهرة ١٩٤٣)
عبقرية اللغة العربية : محمد المبارك (القاهرة)
عبقرية المسيح : العقاد (كتاب الهلال . القاهرة)
العرب : جاك برك (باريس ١٩٥٩)
العربى : مارس ١٩٦١ ، ١٩٦٣ ، سبتمبر ١٩٦٣ ، يوليو ١٩٦٤
العقاد ، دراسة وتحية : نخبة من الكتاب (القاهرة ١٩٦١)
العقد الفريد : ابن عبد ربه (القاهرة ١٩١٠)
العقل والخرق فى عصرنا : ياسبرز (باريس ١٩٥٣)
عن الأصل فى عدم المساواة بين الناس : روسو (بالفرنسية)
العلم والعلماء : محمد الظواهرى (القاهرة ١٩٥٥)
على هامش التاريخ المصرى القديم : عبد القادر حمزة (القاهرة)
عيون الأخبار : ابن قتيبة (القاهرة ١٩٢٥)

(غ)

الغزالى : كارا دوفو (باريس ١٩٠٢)

(ف)

الفاضل : المبرد (القاهرة ١٩٥٦)
فجر الاسلام : أحمد أمين (القاهرة ١٩٢٧)
فضائل الجهـاد : الترمذى (القاهرة)
فقه اللغة : محمد المبارك (دمشق ١٩٦٠)
فقه اللغة وسر العربية : الثعالبي (القاهرة ١٩٣٨)
فـكر الغزالى : فنسنك (باريس ١٩٤٠)
الفـكر والمتحرك : برجسون (بالفرنسية)
فلسفة الحضارة : شفيتسر (لندن ١٩٤٩)
الفن والروح : رنيه ويج (بالفرنسية)
فى رؤية الأشياء الطبيعية : حامد سعيد (بالانجليزية . القاهرة ١٩٥٢)
فى الفلسفة والشعر : هيدجر (ترجمتنا . ١٩٦٣)
الفهرست : ابن النديم (تحقيق چوستاف فلوجل . ليبسج . ١٨٧٢)
فيجارو : ج ١٨ . باريس . يونيو ١٩٦٠

(ق)

القاموس المحيط : الفيروزابادى (القاهرة ١٩٣٨)
القوة الروحية : برجسون (بالفرنسية)
قوت القلوب : ابوطالب المكى
القيم الروحية فى الاسلام : أحمد فؤاد الأهوانى (القاهرة ١٩٦٢)

(ك)

الـكتاب : القاهرة ١٩٤٥
كتاب فى المنطق : جوبلو (باريس ١٩٢٨)
الـكشكول : بهاء الدين العاملى (القاهرة ١٣١٨ هـ)
كلمـات : قاسم امين (القاهرة ١٩٠٨)
كما تريدها : شكسبير (بالانجليزية)

(ل)

لسان العرب : ابن منظور (بيروت)
اللغـة : ادوارد سابير (بالانجليزية ١٩٢٢)

اللغة : فندريس (باريس ١٩٢١)
اللغة العربية واصولها النفسية : عبد العزيز عبد المجيد (القاهرة ١٩٦١)
اللغة والفكر : دو لاكروا (باريس ١٩٣٠)
اللغة والفكر والواقع : وورف (بالانجليزية ١٩٥٧)
اللمع : السراج (نشرة نيكلسون)

(م)

مؤلفات جابر بن حيان : نشرة هوليارد (باريس ١٩٢٨)
مبادىء الفلسفة : ديكارت (ترجمتنا ، القاهرة ١٩٦٠)
محاضرة الأوائل ومسامرة الأواخر : السكتوراى
محاولات فلسفية : عثمان أمين (القاهرة ١٩٥٢)
محاورات بين هيلاس وفيلونوس : بركلى (بالانجليزية)
محمد والسنة الاسلامية : إميل درمنجهم (بالانجليزية عن الفرنسية . لندن ١٩٥٨)
المجلة : القاهرة يونيو ١٩٦٢
مختار رسائل جابر بن حيان . تحقيق كراوس . القاهرة ١٩٣٥
المخصص : ابن سيده (القاهرة)
مدرسة البطولة : كورمان (باريس ١٩٥١)
المدينة القديمة : فوستل دو كولانج (باريس ١٩٣٠)
المذهب الحس والتفسير العلمى : بيتر الكساندر . لندن ١٩٦٢
المزهر : السيوطى . دار احياء الكتب العربية . القاهرة
مستقبل الانسانية : ياسبرز (ترجمتنا . القاهرة ١٩٦٤)
المسند : أحمد بن حنبل
مشكاة الأنوار : الغزالى (تحقيق الدكتور عفيفى . القاهرة ١٩٦٤)
معارج القدس : الغزالى . القاهرة ١٩٢٧
المعرفة : القاهرة . يونيو ١٩٣١
مغامرة العقل فى القرن العشرين : البيرس (باريس ١٩٥٠)
المقابسات : أبو حيان التوحيدى (القاهرة ١٩٢٧)
المقدمة : ابن خلدون (القاهرة)
مقولات أرسطو وترجمتها : خليل غر (بالفرنسية . بيروت ١٩٤٨)
مكارم الأخلاق : رضى الدين الطبرسى (القاهرة ١٣٠٠ هـ)
الملحق الأدبى لجريدة التيمس (٢٣ أغسطس ١٩٦٣)

المنار : القاهرة . مجلد ٣
مناهج الأدلة فى عقائد أهل الملة : ابن رشد . القاهرة ١٩٥٥
منبر الاسلام : يوليو ١٩٦١ . اكتوبر ١٩٦٢ . يونيو ، نوفبر ١٩٦٤
المنقذ من الضلال : الغزالى (القاهرة ودمشق)
المواقف : الايجى (القاهرة واستنبول)
موجز فى علم اللغات السامية : بركلمان (بالفرنسية)
الموقف الدينى والحياة فى الاسلام : ماكدونالد (بالانجليزية)
ميزان العمل : الغزالى (القاهرة)

(ن)

نداءات إلى الأمة الألمانية : فيشته (تراث الإنسانية مارس ١٩٦٤)
نسف المعبد : سلفادور دى مادارياجا . لندن ١٩٦٠
نسق فى المنطق : جون ستيوارت مل ، لندن ١٩٢٥
نقد العقل الخالص : كانط (تراث الإنسانية م ١ عدد ١٢)
النهاية فى غريب الحديث : ابن الأثير
نهج البلاغة : الإمام على (مع شرح الإمام محمد عبده ، بيروت)

(هـ)

هكذا قال زرادشت : نيتشة (ترجمة انجليزية)
الهلال : القاهرة يناير ١٩٣٩

(و)

الوجودية نظرية إنسانية : سارتر (باريس ١٩٤٦)
الوشائج المتخيرة : جوته (ترجمة فرنسية)
وطنى : عدد ١٦ مايو ١٩٦١
وليم تل : شيلر (ترجمة فرنسية)

(ى)

يوميات : مين دو بيران (باريس ١٩٥٤)

فهـرس الكتـاب

صفحة

صفحة

الباب الخامس
فى رسالة الأمة العربية

استئناف أشواط جديدة

ملاحق

كتب للمؤلف

١ — مؤلفات « بالعربية » :

* « شخصيات ومذاهب فلسفية » (دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ١٩٤٥)
* « محاولات فلسفية » ... ... (مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٥٢)
* « نحو جامعات أفضل » ... ... (مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٥٢)
* « رائد الفكر المصرى الإمام محمد عبده » ... (الطبعة الأولى ، مكتبة النهضة المصرية القاهرة ١٩٥٥)
* « الفلسفة الرواقية » (الطبعة الثانية ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٥٨)
* « ديكارت » ... (الطبعة الرابعة ، مكتبة القاهرة الحديثة ، القاهرة ١٩٥٨)
* « شيلر » ... ... (توابغ الفكر الغربى ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٥٨)
* « رواد الوعى الإنسانى فى الشرق الإسلامى » (المكتبة الثقافية القاهرة ١٩٦١)
* « دروس للشباب فى سيرة الأستاذ الامام » (دراسات فى الإسلام القاهرة ١٩٦٤)

٢ — مؤلفات « بالفرنسية والإنجليزية » :

« *Muhammad Abduh, Essai sur ses idées philosophiques et religieuses* » **(Le Caire 1944)**

« *Lights on contemporary Moslem Philosophy* » **(La Renaissance Library. Cairo 1958).**

Le Stoicisme et la pensée islamique. **(La Revue Thomiste. Paris 1959).**

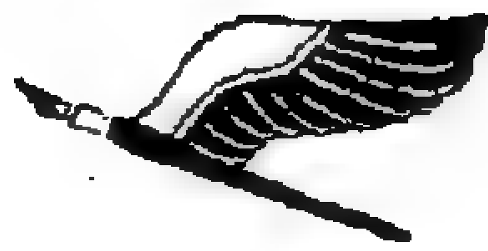
* * *

٣ — تحقيق نصوص عربية :

* « إحصاء العلوم » للفارابي ... ... (دار الفكر العربى ، القاهرة ١٩٤٨)
* « تلخيص ما بعد الطبيعة » لابن رشد ... (مصطفى الحلبي ، القاهرة ١٩٥٧)

٤ — ترجمة لنفائس الفلسفة الغربية :

* « دفاع عن العلم » لألبير ماييه (دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ١٩٤٦)
* « التأملات فى الفلسفة الأولى » لديكارت (الطبعة الثانية ، مكتبة القاهرة الحديثة القاهرة ١٩٥٦)
* «مشروع للسلام الدائم» للفيلسوف كانت (مكتبة الأنجلو المصرية،القاهرة١٩٥٢)
* « مبادئ الفلسفة » لديكارت ... (مكتبة النهضة العربية ، القاهرة ١٩٦٢)
* « مستقبل الإنسانية » لكارل ياسبرز (الدار القومية ، القاهرة ، ١٩٦٣)
* « فى الفلسفة والشعر » لمارتن هيدجر ... (الدار القومية ، القاهرة ١٩٦٣)



مطابع دار القلم

هــذا الكتــاب

- **فلسفة** جديدة اهتدى اليها أستاذنا الدكتور عثمان أمين أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة بعد اطالـة النظر فى أمور النفس ومتابعة التـأمل فى بطون الكتب مع مداومة التعرض لتجربة الوقائـع والمعاناة لشئون الناس .
- **وقد** نبتت عنده من تأمل روح الدين والأخلاق ومن تأمل آيات القرآن والأحاديث ، ونبعت من غوصه فى اعماق امتنـا وخصـائص بيئتنا ودعائم تراثنا الحضارى التليد .
- **والجوانية** ، كما يقدمها المؤلف ، فلسفة تنظر الى « المخبر » ولا تقف عند « المظهر » وتلتمس « الباطن » دون ان تقنع « بالظاهر » وتفحص عن « الداخل » بعد ملاحظة « الخارج » وتلتفت دائما الى « المعنى » والى « القيمة » والى « الروح » من وراء اللفظ والحس والظواهر .
- **أو هى** بالمعيار الفلسفى الاصطلاحى فلسفة تستكنه « الجـوهر » من وراء الأعراض ، وتبحث عن « الماهية » من وراء المظاهر .

عمادها ان « الحقيقة » يجب أن تلتمس فيما وراء المظهر الخارجى والوجود العيانى . وهـذا « الماوراء » هـو المعنى الأول من معـانى « الجوانى » من حيث هو مقابل لمعنى « البرانى » .

- **وفى** رسوخ العالم وعمق المفكر ومقدرة الفيلسوف يمضى بنـا المؤلف فى نصاعة بيان وجزالة أسلوب يقدم لنا مذهبه الجديد بعد أن قدم له بثلاثة فصول مشرقة عن تجربته الشخصية لفلسفة الجوانية !
- **هذه** الفلسفة التى نتوقع أن تثير جدلا عنيفـا وصراعا فى الآراء .. شأن كل مذهب جديد ورأى جرىء !.

ولصاحبها تمرسه على هذا الجدل وهذا الصراع ..

فهو صاحب مدرسة فى الفلسفة وله مواقفه فى الفكر الفلسفى وتجاربه مع مختلف الفلسفات .

محمد المعلم

الثمن ٦٠ ص

